De la Trinité

Saint Augustin

VALDEMAR TEODORO ÉDITEUR
Niterói - Rio de Janeiro - Brésil

Saint Augustin

De la Trinité

Organisateur : Souza Campos, E. L. de

VALDEMAR TEODORO ÉDITEUR
Niterói - Rio de Janeiro - Brésil
2026

Crédits

Titre original : *De Trinitate* in *Œuvres complètes de Saint Augustin*. Bar-le-Duc, 1868.
Auteur : Saint Augustin (354-430).
Les cinq premiers livres de la Trinité ont été traduits par M. l'abbé Duchassaing. Les dix derniers livres ont été traduits par M. Devoille.
Organisation, édition, révision et notes supplémentaires : Souza Campos, E. L. de
© 2025 Valdemar Teodoro Éditeur : Niterói – Rio de Janeiro – Brésil.
Toute copie et diffusion sont autorisées, à condition d'en citer la source.

Couverture :
Cette icône a été écrite par Philippe Grall de l'atelier Saint André. Le petit olivier dont une branche a été sectionné, fait référence à celui sous lequel méditait Saint Augustin et à l'Église en Afrique du Nord. Après s'être éteinte elle a donné une nouvelle branche. Les huit rameaux figurent les moines de Thibirine et Mgr. Claverie. L'icône a été achevée au moment même où Benoît XVI visitait Sainte-Sophie de Constantinople, en la fête de Saint André, le 30 novembre 2006.

DE LA TRINITÉ

Saint Augustin

PROLOGUE

Lettre d'Augustin a son bienheureux seigneur, a son cher et vénérable frère et saint, collègue dans le sacerdoce, le pape Aurèle. Salut dans le seigneur[1].

J'avais commencé jeune et je finis vieux les livres sur la Trinité qui est le Dieu véritable et souverain. J'avais laissé de côté cet ouvrage après m'être aperçu qu'on me l'avait dérobé avant que je l'eusse achevé et avant que je l'eusse retouché comme c'était mon intention, car ce n'est pas un à un que je voulais publier les livres dont cet ouvrage se compose, mais je voulais les publier tous à la fois, parce qu'ils se tiennent.

Mon œuvre se trouvant ainsi en bien des mains plus tôt que je n'aurais voulu, il ne m'était plus possible de l'améliorer et je l'avais interrompue. Je me proposais de m'en plaindre dans quelque écrit, pour que l'on sût que ce n'était pas moi qui avais publié ces livres, mais qu'ils m'avaient été dérobés avant qu'ils me parussent dignes de voir le jour. Toutefois, poussé par les vives instances de beaucoup de nos frères et surtout par vos ordres, je me suis mis à terminer, avec l'aide du Seigneur, un si pénible ouvrage.

Après les avoir corrigés, non comme j'aurais voulu, mais comme j'ai pu, de peur de les rendre trop différents de ceux qui sont déjà répandus, j'envoie ces livres à

[1] Lettre CLXXIV, année 416.

votre révérence par un diacre notre cher fils et je permets à chacun de les ouïr, de les copier et de les lire.

Si j'avais pu les revoir entièrement, comme j'en avais l'intention, certainement ils auraient été __ tout en gardant le même fond de doctrine __ plus développés et plus clairs, autant que comportent de lumière des questions si grandes et si difficiles et dans la mesure de mon esprit.

Il y a des gens qui ont les quatre premiers livres __ ou plutôt, les cinq sans les commencements et le douzième livre sans la fin __ qui est assez considérable. Mais, si cette édition vient à leur connaissance, ils corrigeront tout ce qu'ils ont, s'ils le veulent et le peuvent.

Je demande que vous ordonniez que cette lettre soit placée, séparément à la vérité, mais cependant en tête de l'ouvrage.

Adieu. Priez pour moi.

LIVRE PREMIER : CONSUBSTANTIALITÉ DES PERSONNES DIVINES.

L'autorité de l'Écriture établit l'unité de nature et l'égalité des personnes dans la Sainte Trinité. — Explication de certains passages de l'Évangile qui semblent contredire la consubstantialité du Fils.

CHAPITRE PREMIER.

TROIS SOURCES D'ERREURS. — NÉCESSITÉ DE PURIFIER L'ÂME POUR ÉTUDIER LA TRINITÉ.

Le lecteur de ce traité doit, tout d'abord, savoir que je me propose d'y réfuter les calomnies de ceux qui dédaignent de s'appuyer sur les principes de la foi[2] et qui se trompent ainsi et s'égarent en s'attachant trop prématurément aux lumières de la raison.

Quelques-uns veulent appliquer aux substances incorporelles et spirituelles les notions que leur donnent, sur les êtres matériels, l'expérience des sens ou la vivacité de l'esprit ou l'étude et l'observation et même le secours des arts. Bien plus, ils prétendent juger de celles-là par les règles qui ne sont applicables qu'à ceux-ci.

D'autres transportent en Dieu __ si, toutefois, ils pensent à lui __ les affections et les sentiments de l'homme, en sorte que cette première erreur les amène, quand ils discutent des questions de théodicée, à avancer des principes faux et erronés.

Enfin, il en est qui s'élèvent au-dessus de toute créature, essentiellement muable et inconstante, pour atteindre l'être seul fixe et immuable et arrivent ainsi à la

[2] Cf. Ecclésiastique XXV, 16.

notion de Dieu. Mais, courbés sous le poids de la faiblesse humaine, ils veulent paraître savoir ce qu'ils ignorent, quoiqu'ils ne puissent savoir ce qu'ils veulent connaître. C'est pourquoi par la hardiesse et la présomption avec lesquelles ils soutiennent leurs opinions, ils se ferment les voies de la vérité, car ils préfèrent s'opiniâtrer dans leurs idées mauvaises plutôt que d'embrasser la doctrine contraire.

Telles sont les trois sortes d'adversaires que je me propose de combattre.

Les premiers imaginent un Dieu corporel. Les seconds un Dieu spirituel, mais créé et le comparent à notre âme. Les troisièmes, qui repoussent également un Dieu matière et un Dieu créature spirituelle, professent eux aussi une doctrine entièrement erronée. On peut même dire qu'ils s'éloignent d'autant plus de la vérité, que leurs sentiments contredisent toutes les notions acquises sur les corps, les esprits créés et le Créateur lui même.

Et, en effet, celui qui donne à Dieu un corps blanc ou rouge se trompe, sans doute et, néanmoins, ces accidents se rencontrent dans les corps. Celui encore qui attribue à Dieu les défauts et les qualités de la mémoire ou de toute autre faculté de l'esprit humain s'égare, sans doute et, néanmoins, ces attributs se trouvent dans tout esprit créé.

Mais, au contraire, celui qui affirme qu'il est de l'essence d'un Dieu tout-puissant de s'être engendré lui-même, énonce une proposition fausse sous tous les rapports, car non-seulement cela n'est point vrai de Dieu, mais ne saurait même l'être des esprits, ni des corps, puisque rien de ce qui existe n'a pu se donner l'existence.

C'est pour nous prémunir contre toutes ces erreurs que l'Écriture sainte, s'accommodant à notre faiblesse, a daigné employer un langage tout humain, afin de familiariser notre intelligence avec les attributs divins et de l'élever ensuite, comme par degré, aux plus sublimes mystères.

Ainsi, elle semble donner un corps à Dieu, quand elle met cette parole dans la bouche du psalmiste : « Seigneur, protégez-moi à l'ombre de vos ailes»[3].

Ainsi encore, elle attribue à Dieu certaines passions qui n'appartiennent qu'à l'esprit humain. Ce n'est pas que Dieu les ressente réellement, mais c'est que tout autre langage serait inintelligible.

« Je suis un Dieu jaloux »[4], dit le Seigneur et encore : « Je me repens d'avoir créé l'homme »[5].

Quant aux choses qui n'existent point, l'Écriture s'abstient de leur emprunter aucune notion dont elle pût tirer une parole ou figurer un emblème.

Ils s'évanouissent donc en leurs vaines et criminelles pensées, ces philosophes qui, sous ce troisième rapport, s'éloignent complètement de la vérité, car ils supposent en Dieu ce qui ne peut se rencontrer ni en lui, ni dans aucune créature.

L'Écriture procède différemment et elle emploie les divers attributs des créatures, comme des joujoux qu'elle nous présente, pour se proportionner à notre faiblesse et pour nous exciter à nous éloigner insensiblement de toute idée basse et terrestre et nous élever jusqu'aux mystères les plus sublimes. Rarement aussi elle affirme de Dieu ce qui ne se trouve dans aucune créature.

Ainsi, Dieu dit à Moïse : « Je suis l'Être » et il lui ordonne de dire aux Hébreux : « C'est l'Être qui m'a envoyé vers vous »[6]. Mais, parce que, dans un sens, tout corps et tout esprit possèdent l'être, cette façon de parler nous avertit que Dieu est d'une manière qui lui est toute particulière.

[3] Psaume XVI, 8.
[4] Exode, XX, 5.
[5] Genèse VI, 7.
[6] Exode, III, 14.

« A Dieu seul, appartient l'immortalité »[7], dit l'Apôtre. Et, cependant, il est permis de dire de notre âme qu'elle est immortelle. C'est pourquoi saint Paul, en affirmant qu'à Dieu seul appartient l'immortalité, nous fait entendre qu'il parle de cette vraie immortalité que ne peut posséder la créature et qui est l'attribut spécial de la divinité.

Tel est aussi le sens de ces paroles de saint Jacques : « Toute grâce excellente et tout don parfait vient d'en-haut et descend du Père des lumières, en qui il n'y a ni changement, ni ombre de vicissitude »[8].

Le psalmiste dit, également : « Les cieux périront; vous les changerez et ils seront changés, mais pour vous, vous êtes éternellement le même »[9].

Il nous est donc bien difficile de contempler et de connaître pleinement l'essence de ce Dieu qui, dans son immutabilité, crée les créatures muables et changeantes et qui, dans son éternité, ordonne et dirige les mouvements du temps.

Aussi, pour que l'œil de notre âme puisse arriver à l'ineffable contemplation de ces ineffables mystères, il est nécessaire qu'il soit purifié par la vision béatifique et, parce que nous ne la possédons pas encore, la foi nous est donnée comme un guide qui nous conduit par des sentiers moins rudes et moins escarpés et qui nous rend ainsi aptes et habiles à atteindre le terme heureux du voyage.

L'Apôtre savait bien qu'en Jésus-Christ sont renfermés « tous les trésors de la sagesse et de la science »[10] et, cependant, il l'exalte aux yeux des nouveaux chrétiens, non en la puissance qui le rend égal à son Père, mais en l'infirmité de la chair qui lui a fait souffrir le supplice de la croix. C'est que ces chrétiens, quoique régénérés en la

[7] I Timothée VI, 16.
[8] Jacques, I, 17.
[9] Psaume CI, 27 et 28.
[10] Colossiens II, 3.

grâce de Jésus-Christ, étaient encore des enfants faibles, charnels et peu instruits dans les voies spirituelles.

Aussi, saint Paul leur dit-il : « Je n'ai pas prétendu parmi vous savoir autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié et j'ai été au milieu de vous dans un état de faiblesse, de crainte et de tremblement »[11]. Et, un peu plus loin, il ajoute : « Et moi, mes frères, je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais comme à des personnes encore charnelles. Je ne vous ai nourris que de lait, comme étant des enfants en Jésus-Christ et non pas de viandes solides, parce que vous ne pouviez les supporter et à présent même, vous ne le pouvez pas encore »[12].

Quelques-uns s'irritent d'un tel langage et le repoussent comme gravement injurieux. Ah ! Ils préfèrent croire que nous ne parlons ainsi que par ignorance et impéritie, plutôt que d'avouer qu'ils sont eux-mêmes incapables de comprendre une parole plus élevée.

Quelque fois aussi nous leur alléguons un raisonnement auquel ils ne s'attendaient point dans cette discussion et quoiqu'ils ne puissent toujours le saisir entièrement et que nous-mêmes ne sachions l'expliquer ni le développer dans toute sa force, il les contraint, néanmoins, à reconnaître combien ils sont peu fondés à exiger de nous des démonstrations qu'ils ne sauraient comprendre.

Mais, du moment que nous leur tenons un autre langage que celui qu'ils désiraient, ils nous regardent ou comme des gens rusés qui dissimulent ainsi leur ignorance ou comme des jaloux qui leur envient le don de la science. C'est pourquoi ils s'éloignent de nous, l'esprit troublé et le cœur plein d'indignation.

[11] I Corinthiens II, 2 et 3
[12] I Corinthiens III, 1 et 2.

CHAPITRE II.

PLAN DE CET OUVRAGE.

J'entreprends donc, avec le secours du Seigneur notre Dieu, d'exposer à mes adversaires, selon leurs désirs, les diverses raisons qui nous font dire, croire et comprendre comment en un seul et vrai Dieu existe la Trinité des personnes et comment ces trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, n'ont qu'une seule et même nature, une seule et même substance.

Au reste, je me propose bien moins de faire taire leurs froides plaisanteries, que de les amener à proclamer l'existence de cet Être qui est souverainement bon et qui ne se révèle qu'aux âmes pures et dégagées des sens. S'ils ne peuvent donc ni le voir, ni le comprendre c'est que l'œil de l'homme est trop faible pour soutenir, par lui-même, l'éclat de la lumière divine et qu'il a besoin d'être fortifié par l'exercice de la foi et de la justice chrétienne.

Or, il me faut, en premier lieu, prouver, par l'autorité des saintes Écritures, la certitude de notre foi et ensuite, avec l'aide et le secours de Dieu, j'aborderai de front ces vains discoureurs en qui l'orgueil est plus grand encore que la science et qui, par là même, n'en sont que plus dangereusement malades.

Puisse-je, en les faisant convenir d'un principe certain et indubitable, les convaincre que, à l'égard des difficultés qu'ils ne peuvent résoudre, ils doivent accuser bien plus la faiblesse de leur intelligence, que la vérité elle-même ou notre méthode de discussion !

Alors, s'il leur reste quelque amour ou quelque crainte de Dieu, ils se hâteront de revenir aux principes et aux règles de la foi et ils comprendront combien est salutaire l'enseignement de la sainte Église. Et, en effet, cet enseignement et les pieux exercices de la religion sont comme un remède divin qui guérit la faiblesse de notre

âme et la rend capable de percevoir l'immuable vérité, sans redouter qu'une folle témérité la précipite en des opinions fausses et dangereuses.

D'ailleurs, je suis tout disposé à m'éclairer quand je douterai et jamais je ne rougirai, si je m'égare, d'être ramené dans la bonne voie.

CHAPITRE III.

DANS QUELLES DISPOSITIONS ON DOIT LE LIRE.

Quiconque lira donc ce traité, doit avancer avec moi quand il se sentira ferme et assuré, chercher avec moi quand il hésitera, revenir vers moi quand il reconnaîtra son erreur et me redresser moi-même si je me trompe.

Nous marcherons ainsi d'un pas égal dans les sentiers de la charité et nous tendrons ensembles vers Celui dont il est dit : « Cherchez toujours sa face »[13]. Tel est l'accord pieux et sincère que je propose, en présence du Seigneur notre Dieu, à tous ceux qui daigneront lire mes ouvrages et principalement ce traité où je défends l'unité des trois personnes divines : le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

De tous nos mystères, il n'en est pas où l'erreur soit plus aisée et plus dangereuse, ni où le travail soit plus difficile. Mais aussi, plus que tout autre, il est fécond en fruits de salut.

S'il arrive que quelque lecteur, parcourant ce traité, s'écrie : Voilà qui est mal dit, car je ne comprends pas, je le prie d'accuser l'imperfection de ma parole et non la sincérité de ma foi. Au reste, la phrase eût pu être, parfois, plus claire et plus précise, mais à qui est-il donné de se faire comprendre de tous et en toutes sortes de sujets ?

Je prie donc mon censeur d'examiner s'il saisit mieux la pensée de ceux qui passent pour savants en ces matières et s'ils sont plus intelligibles que moi, je consens

[13] Psaume CIV, 4.

à ce qu'il ferme mon livre et même à ce qu'il le rejette, car il doit de préférence donner son temps et son attention aux auteurs qu'il peut comprendre.

Toutefois, il y aurait injustice de sa part à dire que j'eusse mieux fait de me taire, parce que je n'ai pu m'exprimer avec la même précision et la même lucidité que ses auteurs favoris. Et en effet, tous ne lisent pas tous les ouvrages qui se publient. Il peut donc arriver que des esprits capables de me comprendre, lisent incidemment celui-ci et ne puissent, néanmoins, se procurer d'autres traités plus simples et plus familiers.

Ainsi, il est utile que plusieurs auteurs écrivent sur le même sujet avec une certaine différence de style, mais en unité de foi, afin qu'un plus grand nombre de lecteurs s'éclairent et s'instruisent, car alors, chacun peut choisir selon son goût et son inclination.

Mais, au contraire, si mon censeur a toujours été incapable de suivre, sur ces matières, une discussion sévère et approfondie, il fera beaucoup mieux de désirer et de hâter le développement de son intelligence, que de m'engager au silence par ses plaintes et ses critiques.

Peut-être aussi un lecteur dira-t-il : Je comprends cette proposition, mais elle me paraît fausse.

Eh bien ! Lui dirai-je à mon tour : Établissez la vôtre et renversez la mienne. S'il le fait en toute charité et en toute sincérité et s'il daigne, supposé que je vive encore, me communiquer ses observations, ce présent travail me deviendra très-fructueux. Bien plus, à défaut de communications avec moi, je consens de grand cœur à ce qu'il en fasse part à tous ceux qui voudront les entendre.

Pour moi je continuerai à méditer la loi du Seigneur, si ce n'est le jour et la nuit, du moins pendant les quelques instants que je dérobe à mes occupations et je confierai au papier mes pensées et mes réflexions, de peur que je ne les oublie entièrement.

J'espère aussi que la miséricorde divine me fera persévérer dans une ferme adhésion aux vérités qui me paraissent certaines et que, si je suis dans l'erreur, elle me le fera connaître par de secrètes inspirations ou par son enseignement public ou même par les bienveillants avis de mes frères.

Tels sont mes vœux et mes désirs et je les dépose ici dans le sein de Dieu, qui peut garder en moi le trésor de ses propres dons et remplir, à mon égard, ses consolantes promesses.

Je n'ignore point que quelques esprits moins intelligents ne saisiront pas toujours le véritable sens de mes paroles et que même ils me prêteront des pensées que je n'aurai pas eues. Mais qui ne sait que je ne dois pas être responsable de leurs erreurs ?

Et, en effet, est-ce ma faute s'ils ne peuvent me suivre et s'ils s'égarent, lorsque je suis contraint d'avancer par des sentiers obscurs et ténébreux ? C'est ainsi que nul ne fait retomber sur les écrivains sacrés les nombreuses erreurs des divers hérésiarques.

Et, cependant, tous s'efforcent de défendre et de soutenir leurs systèmes par l'autorité de l'Écriture. La charité, qui est la loi de Jésus-Christ, m'avertit et m'ordonne en toute douceur et suavité, que si un lecteur me prête, en parcourant mes ouvrages, une proposition fausse qui n'est pas la mienne et que cette proposition, fausse en elle-même, soit rejetée par l'un et approuvée par l'autre, je préfère la critique du premier aux louanges du second.

Sans doute, l'un me blâme injustement, puisque l'erreur n'est pas la mienne et, néanmoins, en tant qu'erronée la proposition est blâmable, mais l'approbation de l'autre n'est pas moins injuste, puisqu'il me loue d'avoir enseigné ce que condamne la vérité et qu'il applaudit à une proposition qu'improuve également cette même vérité.

Et maintenant, au nom du Seigneur, j'aborde mon sujet.

CHAPITRE IV.

QUEL EST, SUR LA SAINTE TRINITÉ, L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE.

Tous les interprètes de nos livres sacrés, tant de l'ancien Testament que du nouveau, que j'ai lus et qui ont écrit sur la Trinité, le Dieu unique et véritable, se sont accordés à prouver, par l'enseignement des Écritures, que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont un en unité de nature ou de substance et parfaitement égaux entre eux.

Ainsi, ce ne sont pas trois dieux, mais un seul et même Dieu. Ainsi encore, le Père a engendré le Fils, en sorte que le Fils n'est point le Père et, de même, le Père n'est point le Fils, puisqu'il l'a engendré. Quant à l'Esprit-Saint, il n'est ni le Père, ni le Fils, mais l'Esprit du Père et du Fils, égal au Père et au Fils et complétant l'unité de la Trinité.

C'est le Fils seul et non la Trinité entière, qui est né de la Vierge Marie, a été crucifié sous Ponce-Pilate, a été enseveli, est ressuscité le troisième jour et est monté au ciel.

C'est également le Saint-Esprit seul qui, an baptême de Jésus-Christ, descendit « sur lui en forme de colombe »[14], qui après l'Ascension et le jour de la Pentecôte, s'annonça par un grand bruit venant du ciel et pareil à un vent violent et qui se partageant en langues de feu, se reposa sur chacun des Apôtres[15].

Enfin, c'est le Père seul et non la Trinité entière qui se fit entendre, soit au baptême de Jésus par Jean-Baptiste, soit sur la montagne en présence des trois disciples, lorsque cette parole fut prononcée : « Vous êtes mon Fils »[16]. Et également ce fut la

[14] Matthieu III, 16.
[15] Cf. Actes II, 2-4.
[16] Matthieu XVII, 5 et Marc I, 11.

voix du Père qui retentit dans le temple et qui dit : « Je l'ai glorifié et je le glorifierai encore »[17].

Néanmoins, comme le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont inséparables en unité de nature, toute action extérieure leur est commune. Telle est ma croyance, parce que telle est la foi catholique.

CHAPITRE V.

COMMENT TROIS PERSONNES NE FONT-ELLES QU'UN SEUL DIEU ?

Mais ici, quelques-uns se troublent, quand on leur dit qu'il y a trois personnes en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit et que ces trois personnes ne sont pas trois dieux, mais un seul et même Dieu. Aussi, demandent-elles comment on peut comprendre un tel langage, surtout si vous ajoutez que toute action extérieure est commune à la Trinité entière et que, néanmoins, la voix du Père qui s'est fait entendre n'est pas la voix du Fils, que l'Incarnation n'appartient qu'au Fils qui a pris une chair, qui a souffert, qui est ressuscité et qui est monté au ciel et que seul l'Esprit-Saint s'est montré sous la forme d'une colombe.

Ces esprits curieux veulent donc comprendre comment la Trinité entière a pu parler par cette voix qui n'est que la voix du Père, comment encore cette même Trinité a créé la chair que le Fils seul a prise dans le sein d'une Vierge et, enfin, comment cette colombe sous-laquelle se montra seul l'Esprit-Saint a été l'œuvre de toute la Trinité, car, autrement, la Trinité n'agirait pas inséparablement et le Père serait une chose, le Fils une autre et l'Esprit-Saint une autre.

[17] Jean XII, 28.

Si, au contraire, certaines actions sont communes aux trois personnes et certaines autres propres seulement à chacune d'elles, l'on ne peut plus dire que la Trinité agisse inséparablement.

Ils se tourmentent encore pour savoir comment l'Esprit-Saint fait partie essentielle de la Trinité, puisqu'il n'est engendré ni du Père, ni du Fils, quoiqu'il soit l'Esprit du Père et du Fils.

Telles sont les questions dont quelques personnes me poursuivent à satiété. C'est pourquoi je vais essayer de leur répondre, autant que la grâce divine suppléera à mon impuissance et, en évitant de suivre les sentiers d'une jalouse et maligne critique[18], si je disais que jamais je ne me préoccupe de ces mystérieuses questions, je mentirais.

J'avoue donc que j'y réfléchis souvent, parce que j'aime, en toutes choses, à découvrir la vérité et, d'un autre côté, la charité me presse de communiquer à mes frères le résultat de mes réflexions.

« Ce n'est point que j'aie atteint le terme ou que je sois déjà parfait »[19], car si l'apôtre saint Paul n'osait se rendre ce témoignage, pourrais-je le faire, moi qui suis si éloigné de lui ?

« Mais, oubliant, selon ma faiblesse, ce qui est derrière moi et m'avançant vers ce qui est devant moi, je m'efforce d'atteindre le but pour remporter le prix de la céleste vocation »[20].

Quelle distance ai-je donc parcourue dans cette route ? À quel point suis-je arrivé ? Et quel espace me reste-t-il encore à franchir ?

[18] Cf. Sagesse VI, 24.
[19] Philippiens III, 12.
[20] Philippiens III, 13 et 14.

Voilà les questions auxquelles on désire une réponse nette et précise. Puis-je la refuser à ceux qui la sollicitent et dont la charité me rend l'humble serviteur ?

Mais je prie aussi le Seigneur de faire que, en voulant instruire mes frères, je ne néglige point ma propre perfection et que, en répondant à leurs questions, je trouve moi-même la solution de tous mes doutes.

J'entreprends donc ce traité par l'ordre et avec le secours du Seigneur notre Dieu et je me propose bien moins d'y soutenir, d'un ton magistral, des vérités déjà connues, que d'approfondir ces mêmes vérités, en les examinant avec une religieuse piété.

CHAPITRE VI.

CONSUBSTANTIALITÉ DES TROIS PERSONNES.

Quelques-uns ont dit que Notre-Seigneur Jésus-Christ n'était pas Dieu ou qu'il n'était pas vrai Dieu ou qu'il n'était pas, avec le Père, un seul et même Dieu ou qu'il n'était pas réellement immortel, parce qu'il était sujet au changement. Mais il suffit, pour les réfuter, de leur opposer les témoignages évidents et unanimes de nos saintes Écritures.

Ainsi, saint Jean nous dit : « qu'au commencement était le « Verbe, que le Verbe était avec Dieu et que le Verbe était Dieu »[21]. Or l'on ne peut nier que nous ne reconnaissions en ce Verbe qui est Dieu, le Fils unique de Dieu, celui dont le même Évangéliste dit ensuite, « qu'il s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous »[22], ce qui arriva lorsque, par l'incarnation, le Fils de Dieu naquit, dans le temps, de la Vierge Marie.

[21] Jean I, 1.
[22] Jean I, 14.

Observons aussi que, dans ce passage, saint Jean ne déclare pas seulement que le Verbe est Dieu, mais encore qu'il affirme sa consubstantialité avec le Père, car, après avoir dit « que le Verbe était Dieu », il ajoute « que, au commencement, il était avec Dieu, que toutes choses ont été faites par lui et que rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui[23].

Or, quand l'Évangéliste dit que tout a été fait par le Verbe, il entend évidemment parler de tout ce qui a été créé et nous en tirons cette rigoureuse conséquence que le Verbe lui-même n'a pas été fait par Celui qui a fait toutes choses.

Mais s'il n'a pas été fait, il n'est donc pas créature et s'il n'est pas créature, il est donc de la même substance ou nature que le Père.

Et, en effet, tout ce qui existe est créature, s'il n'est Dieu et tout ce qui n'est pas créature est Dieu. De plus, si le Fils n'est pas consubstantiel au Père, il a donc été créé. Mais, s'il a été créé, tout n'a donc pas été fait par lui. Cependant, l'Évangéliste nous assure que « tout a été fait par lui ».

Concluons donc que le Fils est de la même substance ou nature que le Père et que non-seulement il est Dieu, mais le vrai Dieu.

C'est ce que saint Jean nous atteste expressément dans sa première épître : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu et qu'il nous a donné l'intelligence, afin que nous connaissions le vrai Dieu et que nous vivions en son vrai Fils qui est Jésus-Christ. C'est lui qui est le vrai Dieu et la vie éternelle »[24], dit-il.

Nous pouvons également affirmer que l'apôtre saint Paul parlait de la Trinité entière et non du Père exclusivement, lorsqu'il disait « que Dieu seul possède l'immortalité »[25].

[23] Jean I, 3 .
[24] I Jean V, 20.
[25] I Timothée VI, 16.

Et, en effet, l'Être éternel ne saurait être soumis ni au changement, ni à la mortalité et, par conséquent, dès là que le Fils de Dieu « est la vie éternelle », on ne doit point le séparer du Père quand on dit que celui-ci « possède seul l'immortalité ».

C'est aussi parce que l'homme entre en participation de cette « vie éternelle » qu'il devient lui-même immortel. Mais il y a une distance infinie entre Celui qui est, par essence, « la vie éternelle » et l'homme, qui n'est immortel qu'accidentellement et parce qu'il participe à cette vie.

Bien plus, ce serait une erreur d'entendre séparément du Fils et à l'exclusion du Père, ces autres paroles du même apôtre : « Il le fera paraître en son temps, Celui qui est souverainement heureux, le seul puissant, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs, qui « seul possède l'immortalité »[26].

Nous voyons, en effet, que le Fils lui-même, parlant au nom de la Sagesse, car « il est la Sagesse de Dieu »[27], ne se sépare point du Père, quand il dit : « Seul, j'ai parcouru le cercle des cieux »[28].

A plus forte raison, il n'est point nécessaire de rapporter exclusivement au Père et en dehors du Fils, ce mot de l'Apôtre : « Qui seul possède l'immortalité ». D'ailleurs, l'ensembles du passage s'y oppose.

« Je vous commande d'observer les préceptes que je vous donne, vous conservant sans tache et sans reproche jusqu'à l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ que doit faire paraître, en son temps, Celui qui est souverainement heureux, le seul puissant, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs; qui seul possède l'immortalité,

[26] I Corinthiens I, 14-16.
[27] I Corinthiens I, 24.
[28] Ecclésiastique XXIV, 8.

qui habite une lumière inaccessible, qu'aucun homme n'a pu ni ne peut voir et à qui est l'honneur et la gloire aux siècles des siècles. Amen »[29], dit saint Paul à Timothée.

Remarquez bien que, dans ce passage, l'Apôtre ne désigne personnellement ni le Père, ni le Fils, ni l'Esprit-Saint et qu'il caractérise le seul vrai Dieu, c'est-à-dire la Trinité tout entière par ces mots : « Celui qui est souverainement heureux, le seul puissant, le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs ».

Mais, peut-être vous troublez-vous, parce que vous saisissez difficilement ce mot de l'Apôtre : « Qu'aucun homme n'a vu, ni ne peut voir »[30].

Rassurez-vous ! Il s'agit ici de la divinité de Jésus-Christ et, en effet, les Juifs, qui ne pouvaient voir en lui le Dieu, ne laissèrent pas de crucifier l'homme qu'ils voyaient.

C'est qu'un œil mortel ne saurait contempler l'essence divine et qu'elle n'est aperçue que de l'homme qui s'est élevé au-dessus de l'humanité.

Nous avons donc raison de rapporter à la sainte Trinité ces paroles : « Le Dieu souverainement heureux et seul puissant, qui fera paraître en son temps Notre-Seigneur Jésus-Christ ».

D'ailleurs, si l'Apôtre dit ici que ce Dieu « possède seul l'immortalité », le psalmiste n'avait-il pas dit, « que seul il opère des prodiges »[31] ?

Et maintenant je demanderai à mes adversaires de qui ils entendent cette parole. Du Père seul ?

Mais alors, comment sera-t-elle véritable cette affirmation du Fils : « Tout ce que le Père fait, le Fils le fait également ? »[32]

[29] I Timothée VI, 14-16.
[30] I Timothée VI, 16.
[31] Psaume LXXI, 18.
[32] Jean V, 19.

De tous les miracles ? Le plus grand est, certainement, la résurrection d'un mort.

Eh bien !

« Comme le Père, dit Jésus-Christ, ressuscite les morts et les vivifie, ainsi le Fils vivifie ceux qu'il veut »[33].

Comment donc le Père opèrerait-il seul des prodiges ?

Et comment pourrait-on expliquer autrement ces paroles qu'en les rapportant non au Père seul, ni au Fils, mais au seul vrai Dieu, c'est-à-dire au Père, au Fils et au Saint-Esprit ?

L'apôtre saint Paul nous dit encore : « Il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, le Père, d'où procèdent toutes choses et qui nous a faits pour lui et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui toutes choses ont été faites et nous par lui »[34].

Or, je le demande : l'apôtre, comme l'évangéliste, n'affirme-t-il pas « que toutes choses ont été faites par le Verbe ? »

Mais, dans cet autre passage, n'est-ce pas aussi ce même Verbe qu'il désigne évidemment ?

« Tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui. A lui soit la gloire aux siècles des siècles. Amen »[35].

Veut-on, au contraire, reconnaître ici la distinction des personnes et rapporter au Père ces mots : «Tout est de lui » ; au Fils, ceux-ci : « Tout est par lui » et au Saint-Esprit, ces autres : «Tout est en lui » ?

[33] Jean V, 21.
[34] I Corinthiens VIII, 6.
[35] Romains XI, 36.

Il devient manifeste que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu, puisque l'Apôtre attribue à chacune des trois personnes cette même et unique doxologie : « Honneur et gloire aux siècles des siècles. Amen ».

Et, en effet, si nous reprenons ce passage de plus haut, nous verrons que l'Apôtre ne dit pas : « Ô profondeur des richesses de la sagesse et de la science », du Père ou du Fils ou du Saint-Esprit, mais simplement, « de la sagesse et de la science de Dieu ! »

Donc, ajoute-t-il : « Que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impénétrables ! Car qui connaît les desseins de Dieu ou qui est entré dans le secret de ses conseils ? Ou qui lui a donné le premier pour en attendre la récompense ? Car tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui. A lui la gloire aux siècles des siècles. Amen »[36].

Mais, si vous ne rapportez ces paroles qu'au Père, en soutenant que seul il a fait toutes choses, comme l'Apôtre l'affirme ici, je vous demanderai de les concilier avec ce passage de l'épître aux Corinthiens où, parlant du Fils, saint Paul dit : « Nous n'avons qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui toutes choses ont été faites »[37] et avec ce témoignage de l'évangéliste saint Jean : « Toutes choses ont été faites par le Verbe »[38].

Et, en effet, supposons que certaines choses aient été faites par le Père et d'autres par le Fils, il faudra en conclure que ni l'un ni l'autre n'ont fait toutes choses. Admettez-vous, au contraire, que toutes choses ont été faites ensembles par le Père et par le Fils, vous en déduirez l'égalité du Père et du Fils et la simultanéité des opérations du Père et du Fils.

Pressons encore cet argument.

---

[36] Romains XI, 33-36.
[37] I Corinthiens VIII, 6.
[38] Jean I, 3 .

Si le Père a fait le Fils qui lui-même n'a pas fait le Père, n'est plus vrai que le Fils ait fait toutes choses. Et, cependant, tout a été fait par le Fils. Donc, il n'a pas été fait lui-même, autrement, il n'aurait pas fait avec le Père tout ce qui a été fait.

Au reste, le mot lui-même se rencontre sous la plume de l'Apôtre, car dans l'épître aux Philippiens, il dit nettement « que le Verbe, ayant la nature de Dieu, n'a point cru que ce fût pour lui une usurpation de s'égaler à Dieu »[39].

Ici, saint Paul donne expressément au Père le nom de Dieu, ainsi que dans cet autre passage : « Dieu est le Chef de Jésus-Christ »[40].

Quant au Saint-Esprit, ceux qui, avant moi, ont écrit sur ces matières ont également réuni d'abondants témoignages pour prouver qu'il est Dieu et non créature. Mais, s'il n'est pas créature, il est non-seulement Dieu dans le même sens que quelques hommes sont appelés dieux[41], mais il est réellement le vrai Dieu. D'où je conclus qu'il est entièrement égal au Père et au Fils, consubstantiel au Père et au Fils, coéternel avec eux et complétant l'unité de la nature dans la trinité des personnes.

D'ailleurs, le texte des saintes Écritures qui atteste le plus évidemment que le Saint-Esprit n'est pas créature, est ce passage de l'épître aux Romains où l'Apôtre nous ordonne de servir non la créature, mais le Créateur[42]. Et ici, saint Paul n'entend pas nous prescrire ce service que la charité nous recommande envers tous nos frères et que les Grecs nomment culte de *dulie*, mais il veut que ce soit ce culte qui n'est dû qu'à Dieu seul et que les Grecs appellent culte de *latrie*.

Aussi, regardons-nous comme idolâtres tous ceux qui rendent aux idoles ce culte de latrie, car c'est à ce culte que se rapporte ce précepte du Décalogue : « Vous

[39] Philippiens II, 6.
[40] I Corinthiens XI, 3.
[41] Psaume LXXXI, 6.
[42] Romains I, 24.

adorerez le Seigneur votre Dieu et vous ne servirez que lui seul »[43]. Au reste, le texte grec lève ici toute difficulté, car il porte expressément : « Et vous lui rendrez le culte de latrie ».

Or, si nous ne pouvons rendre à une créature ce culte de latrie, parce que le Décalogue nous dit : « Vous adorerez le Seigneur, votre Dieu et vous ne servirez que lui seul » et si l'Apôtre condamne ceux qui « ont servi la créature plutôt que le Créateur »[44], nous sommes en droit de conclure que le Saint-Esprit n'est pas une créature, puisque tous les chrétiens l'adorent et le servent.

Et, en effet, saint Paul dit « que nous ne sommes point soumis à la circoncision, parce que nous servons l'Esprit de Dieu »[45], c'est-à-dire, selon le terme grec, que nous lui rendons le culte de latrie.

Telle est la leçon que donnent tous ou presque tous les manuscrits grecs et qui se trouve également dans plusieurs exemplaires latins. Quelques-uns, cependant, portent : « nous servons Dieu en esprit », au lieu de dire : « nous servons l'Esprit de Dieu ».

C'est pourquoi, sans me préoccuper de prouver à mes adversaires l'authenticité d'un texte dont ils récusent la valeur, je leur demanderai s'ils ont jamais rencontré la plus légère variante dans ce passage de la première épître aux Corinthiens : « Ne savez-vous pas que vos corps sont le temple du Saint-Esprit, que vous avez reçu de Dieu ? »[46]

Mais ne serait-ce point un blasphème et un sacrilège que d'oser dire que le chrétien, membre de Jésus-Christ, est le temple d'une créature inférieure à Jésus-Christ ?

[43] Deutéronome VI, 13.
[44] Romains I, 25.
[45] Philippiens III, 3.

Or, l'Apôtre nous affirme, dans un autre endroit : « que nos corps sont les membres de Jésus-Christ »[47]. Si donc ces mêmes corps, membres de Jésus-Christ, sont également les temples de l'Esprit-Saint, celui-ci ne saurait être créature.

Et, en effet, dès là que notre corps devient le temple de l'Esprit-Saint, nous devons rendre à cet Esprit le culte qui n'est dû qu'à Dieu et que les Grecs nomment culte de latrie. Aussi saint Paul a-t-il raison d'ajouter : « Glorifiez donc Dieu dans votre corps[48].

CHAPITRE VII.

COMMENT LE FILS EST-IL INFÉRIEUR AU PÈRE ET A LUI-MÊME.

Ces divers textes de nos divines Écritures et plusieurs autres ont fourni, comme je l'ai dit, à tous ceux qui ont déjà traité ce sujet, d'abondantes preuves pour réfuter les erreurs et les calomnies des hérétiques et pour établir notre croyance en Dieu, un en nature et triple en personnes.

Mais, lorsqu'il s'agit de l'incarnation du Verbe de Dieu, incarnation, par laquelle Jésus-Christ s'est fait homme afin d'opérer l'œuvre de notre rédemption et de se porter comme médiateur entre Dieu et l'homme, les écrivains sacrés, il faut le reconnaître, tantôt insinuent que le Père est plus grand que le Fils et tantôt même le disent ouvertement. De là l'erreur de ceux qui, par défaut d'une étude sérieuse des Écritures, ne saisissent qu'imparfaitement l'ensembles de leur doctrine et attribuent ce qu'elles disent de Jésus-Christ comme homme, à Jésus-Christ comme Dieu.

---

[46] I Corinthiens VI, 19.
[47] I Corinthiens VI, 15.
[48] I Corinthiens VI, 20.

Or, qui ne sait que, en tant que Dieu, il était avant l'Incarnation, de même qu'il sera éternellement ?

C'est ainsi que certains hérétiques soutiennent que le Fils est inférieur au Père, parce que lui-même a dit : « Le Père est plus grand que moi »[49].

Mais ce raisonnement nous conduit à dire que Jésus-Christ est au-dessous du Fils de Dieu, car n'est-il pas, en effet, descendu jusqu'à cet abaissement, « puisqu'il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'esclave »[50] ?

Toutefois, en prenant la forme d'esclave, il n'a point perdu la nature de Dieu et il est demeuré égal à son Père. Ainsi, en prenant la forme d'esclave, il est resté Dieu et il est toujours le Fils unique de Dieu, soit que nous le considérions sous cette forme d'esclave, soit en sa nature de Dieu. Sous ce dernier rapport, Jésus-Christ est égal à son Père et sous le premier il est médiateur entre Dieu et les hommes.

Mais alors, qui ne comprend que, comme Dieu, il soit plus grand que comme Dieu-homme et que, même ayant pris la forme d'esclave, il soit inférieur à lui-même ?

C'est pourquoi la sainte Écriture dit, avec raison, que le Fils est égal au Père et que le Père est plus grand que le Fils. Or, ces deux propositions sont vraies, si l'on entend la première de Jésus-Christ en tant que Dieu et la seconde de Jésus-Christ en tant qu'homme.

Au reste, l'Apôtre exprime, dans son épître aux Philippiens, cette distinction et nous la donne comme la solution vraie et facile de toutes les difficultés de ce genre. Et, en effet, quoi de plus formel que ce passage : « Jésus-Christ ayant la nature de Dieu, n'a point cru que ce fût pour lui une usurpation de s'égaler à Dieu et, cependant,

[49] Jean XIV, 28.
[50] Philippiens II, 7.

il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'esclave, en se rendant semblable aux hommes et se faisant reconnaître pour homme par tout ce qui a paru de lui »[51].

Ainsi, le Fils de Dieu, égal au Père par sa nature divine, lui est inférieur par sa nature humaine. En prenant la forme d'esclave, il s'est mis au-dessous du Père, mais il est resté son égal comme Dieu, car il était Dieu avant que de se faire Homme-Dieu.

Comme Dieu, il est ce Verbe dont saint Jean a dit que « toutes choses avaient été faites par lui »[52] et comme homme, « il a été formé d'une femme et assujetti à la loi, pour racheter ceux qui étaient sous la loi »[53]. Comme Dieu, il a concouru à la création de l'homme et il a été fait homme lorsqu'il a pris la forme d'esclave. Et, en effet, si le Père seul eût créé l'homme, l'Écriture ne rapporterait pas ces paroles : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance »[54].

Ainsi, parce que, étant Dieu, le Verbe a pris la forme d'esclave, il est tout ensembles Dieu et homme. Il est Dieu parce qu'il conserve la nature divine et il est homme parce qu'il a pris la nature humaine. Mais, en Jésus-Christ, ces deux natures n'ont subi aucune altération ni aucun changement. La divinité ne s'est point abîmée en l'humanité, de telle sorte qu'elle eût cessé d'être la divinité et l'humanité n'a point été absorbée par la divinité, de telle sorte qu'elle eût cessé d'être l'humanité.

CHAPITRE VIII.

PASSAGES DE L'ÉCRITURE RELATIFS A L'INFÉRIORITÉ DU FILS.

Il est vrai que l'Apôtre dit, dans sa première épître aux Corinthiens, que « lorsque toutes choses auront été assujetties au Fils, alors le Fils sera lui-même assujetti

[51] Philippiens II, 6 et 7.
[52] Jean I, 3.
[53] Galates IV, 4 et 5.

à Celui qui lui aura assujetti toutes choses »[55]. Mais ces paroles signifient seulement que, alors même, l'humanité que le Fils de Dieu a prise en se faisant homme ne sera point absorbée par la divinité ou, pour parler plus exactement, par l'Être divin, car cet Être n'est point créature et il n'est autre que la Trinité, une en nature, incorporelle et immuable et dont les personnes sont, entre elles, consubstantielles et coéternelles.

Voulez-vous même, avec quelques-uns, interpréter ces paroles : « Et le Fils sera lui-même assujetti à Celui qui lui aura assujetti toutes choses », dans le sens que cet assujettissement s'opérera par le changement et la transformation de la nature humaine en la nature et l'essence divine, en sorte que l'homme disparaîtra en Jésus-Christ et qu'il ne restera plus que le Dieu ?

Du moins, vous ne pouvez pas ne point accepter ce fait irrécusable, a savoir, que cette transformation n'avait point eu lieu quand Jésus-Christ disait : « Mon Père est plus grand que moi », car il a prononcé cette parole bien avant son Ascension et même avant sa mort et sa résurrection.

D'autres, au contraire, croient que, un jour, cette transformation de la nature humaine en la nature divine aura lieu et ils expliquent ces mots : « Alors, le Fils sera lui-même assujetti à Celui qui lui aura assujetti toutes choses », comme si l'Apôtre disait que, au jour du jugement général et après qu'il aura remis son royaume entre les mains de son Père, le Verbe de Dieu lui-même et la nature humaine qu'il a prise seront perdus et abîmés en l'essence de Dieu le Père, qui a soumis toutes choses à son Fils.

Mais, ici encore et même dans cette seconde hypothèse, le Fils est inférieur au Père, en tant qu'il a pris dans le sein d'une Vierge la forme d'esclave.

Enfin, se présente un troisième ordre d'adversaires. Ils affirment que, en Jésus-Christ, l'humanité a été, dès le principe, absorbée par la divinité et, toutefois, ils ne

[54] Genèse I, 26.
[55] I Corinthiens XV, 28.

peuvent nier que l'homme subsistait encore dans le Christ, lorsqu'il disait avant sa passion : « Le Père est plus grand que moi ». Il est donc véritablement impossible de ne pas interpréter cette parole dans ce sens que le Fils de Dieu, égal à son Père comme Dieu, lui est inférieur comme homme.

Il est vrai que l'Apôtre en disant « que tout est assujetti au Fils », excepte manifestement « Celui qui lui a assujetti toutes choses ». Mais ce serait une erreur d'en conclure que le Père seul doit agir en cette circonstance et que le Fils n'a point concouru à s'assujettir toutes choses.

Au reste, saint Paul explique lui-même sa pensée dans ce passage de l'épître aux Philippiens : « Nous vivons déjà dans le ciel et c'est de là aussi que nous attendons le Sauveur, Notre Seigneur Jésus-Christ, qui changera notre corps misérable en le rendant conforme à son corps glorieux par cette vertu efficace qui peut lui assujettir toutes choses »[56].

Le Père et le Fils agissent donc inséparablement. Toutefois, ce n'est pas le Père qui s'assujettit toutes choses, mais c'est le Fils qui lui soumet toutes choses, qui lui remet son royaume et qui anéantit tout empire, toute domination et toute puissance. C'est, en effet, au Fils seul que se rapportent ces paroles de l'Apôtre : « Lorsqu'il aura remis son royaume à Dieu son Père et qu'il aura anéanti tout empire, toute domination et toute puissance »[57].

Le Fils soumet donc toutes choses à son Père et, dès là, qu'il anéantit tout empire et toute puissance.

Cependant, il ne faut pas croire que le Fils s'ôte à lui-même son royaume parce qu'il le remet à son Père, car quelques-uns ont poussé jusqu'à ce point l'aberration du langage.

[56] Philippiens III, 20 et 21.
[57] I Corinthiens XV, 24.

Il n'en est rien et en remettant le royaume à Dieu le Père, Jésus-Christ n'abdique point sa royauté, puisqu'il est avec le Père un seul et même Dieu. Mais ce qui trompe ici ces esprits qui n'étudient que légèrement nos saintes Écritures et qui se passionnent pour de vaines disputes est la conjonction *jusqu'à ce que*.

L'Apôtre dit, en effet : « Il faut que le Christ règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds »[58]. Et de là nos adversaires concluent qu'alors il ne règnera plus.

Ils ne comprennent donc point qu'on doit attacher ici au mot *jusqu'à ce que* le même sens que dans ce verset du psaume cent onzième : « Son cœur est affermi et il ne se troublera point jusqu'à ce qu'il voie la ruine de ses ennemis »[59].

C'est-à-dire qu'il ne sera plus sujet au trouble et ni à la crainte, parce qu'il aura vu la ruine de ses ennemis.

Eh quoi ! Encore cette parole : « Lorsque le Christ aura remis le royaume à Dieu le Père », signifie-t-elle que, jusqu'à ce moment, Dieu le Père n'aura point régné ?

Non sans doute. Mais Jésus-Christ, qui est vrai Dieu et vrai homme, qui s'est fait médiateur entre Dieu et les hommes et qui règne aujourd'hui, par la foi, sur les justes, les introduira alors dans cette vision intuitive, que l'Apôtre appelle « une vision face à face »[60].

C'est pourquoi cette parole : « Lorsque le Christ aura remis le royaume à Dieu le Père », doit être entendue dans ce sens : lorsque le Christ aura conduit les vrais croyants à la vision claire et parfaite de Dieu le Père.

[58] I Corinthiens XV, 25.
[59] Psaume CXI, 8.
[60] I Corinthiens XIII, 12.

Il a dit, en effet, lui-même : « Toutes choses m'ont été données par mon Père et nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler »[61].

C'est donc alors que le Fils révélera pleinement le Père aux yeux des élus, parce qu'il détruira tout empire, toute domination et toute puissance. Mais il opérera lui-même cette destruction et il n'y emploiera point le secours des esprits célestes : les trônes, les vertus et les principautés.

Aussi, peut-on appliquer au juste sur la terre ce passage du Cantique des cantiques où l'Époux dit à l'Épouse : « Je te donnerai un miroir d'or entrelacé d'argent, tandis que le Roi repose sur sa couche »[62].

Or, ce roi est le Christ dont la vie est cachée en Dieu, selon cette parole de l'Apôtre : « Votre vie est cachée en Dieu avec Jésus-Christ et lorsque Jésus-Christ, qui est votre vie, paraîtra, vous paraîtrez aussi avec lui dans la gloire »[63].

Mais, en attendant cet heureux jour, « nous ne voyons Dieu que comme dans un miroir et sous des images obscures, mais alors nous le verrons face à face »[64].

C'est cette vision intuitive qui nous est montrée comme le but de toutes nos actions et la perfection de notre bonheur, car « nous sommes les enfants de Dieu, mais ce que nous serons un jour ne paraît pas encore. Nous savons seulement que, quand il viendra dans sa gloire, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est »[65].

[61] Matthieu XI, 27.
[62] Cantique I, 11 et 12.
[63] Colossiens III, 3 et 4.
[64] I Corinthiens XIII, 12.
[65] I Jean III, 2.

Le Seigneur disait autrefois à Moïse, son serviteur : « Je suis celui qui est et vous direz aux enfants d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous »[66].

Eh bien ! La contemplation de cet Être suprême est réservée pour l'éternité.

Le Sauveur dit, en effet : « La vie éternelle, ô mon Père, est de vous connaître, vous le seul Dieu véritable et Jésus-Christ que vous avez envoyé »[67].

Or, ce mystère ne nous sera pleinement révélé que « lorsque le Seigneur viendra et qu'il éclairera ce qui est caché dans les ténèbres »[68], car alors nous dépouillerons, pour ne plus les reprendre, les grossières enveloppes de la corruption et de la mortalité et nous verrons luire cette aurore céleste dont le psalmiste a dit : « Dès l'aurore je me présenterai devant vous et je vous contemplerai »[69].

Je rapporte donc à cette ineffable contemplation ces paroles de l'Apôtre : « Lorsque le Fils aura remis son royaume à Dieu le Père ».

C'est-à-dire, lorsque Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme et médiateur entre Dieu et les hommes, aura conduit à la vision claire et parfaite de Dieu le Père, les justes en qui il vit aujourd'hui par la foi.

Si je me trompe dans cette interprétation, j'en accepte d'avance une plus heureuse. Mais, pour le moment, je n'en vois pas d'autre.

Eh ! Que pourrons-nous chercher encore, quand nous aurons été admis à la contemplation de l'essence divine ?

Sur la terre, cette jouissance nous est refusée et toute notre joie est l'espérance d'y parvenir.

« Or l'espérance qui verrait, ne serait plus de l'espérance, car, comment espérer, ce qu'on voit déjà ? Nous espérons donc ce que nous ne voyons pas encore et nous

[66] Exode III, 14.
[67] Jean XVII, 3.
[68] I Corinthiens IV, 5.

l'attendons par la patience »[70], « tandis que le Roi repose sur sa couche »[71], car alors se vérifiera pour nous cette parole du psalmiste : « La vue de votre visage me remplira de joie »[72].

Mais cette joie sera si abondante qu'elle rassasiera tous nos désirs et que nous ne saurions rien demander de plus. Et, en effet, nous verrons Dieu le Père et cela ne nous suffira-t-il pas ?

L'apôtre Philippe le comprenait bien quand il disait à Jésus-Christ : « Montrez-nous le Père et cela nous suffira »[73].

Toutefois, il n'en avait pas une intelligence pleine et parfaite, car il eût pu dire également : Seigneur, montrez-vous à nous et cela nous suffira.

C'est ce que le Sauveur se proposa de lui faire entendre par cette réponse : « Il y a si longtemps que je suis avec vous et vous ne me connaissez pas ? Philippe, celui qui me voit, voit aussi mon Père »[74].

Mais, parce que Jésus-Christ voulait que, avant d'obtenir la vision intuitive du Père, cet apôtre vécût d'une vie de foi, il ajouta : « Ne croyez-vous pas que je suis en mon Père et que mon Père est en moi ? »[75]

Et, en effet, « pendant que nous habitons dans ce corps, nous marchons hors du Seigneur, car nous n'allons à lui que par la foi et nous ne le voyons pas encore à découvert »[76].

---

[69] Psaume V, 4.
[70] Romains VIII, 24 et 25.
[71] Cantiques I, 11.
[72] Psaume XV, 11.
[73] Jean XIV, 8.
[74] Jean XIV, 9.
[75] Jean XIV, 10.
[76] II Corinthiens V, 6 et 7.

Or, la vision intuitive sera la récompense de notre foi et c'est cette foi qui purifie nos cœurs, selon cette parole du livre des Actes : « Le Seigneur purifie les cœurs par la foi »[77].

Une autre preuve de cette vérité et preuve bien convaincante, est la sixième béatitude qui est ainsi conçue : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu »[78].

D'un autre côté, le Psalmiste nous rappelle que cette jouissance de la vision intuitive est réservée pour l'éternité, quand il met ces paroles dans la bouche de Dieu : « Je le rassasierai de la longueur du jour et je lui ferai voir le Sauveur que j'ai promis »[79].

Il est donc indifférent de dire : montrez-nous le Fils ou montrez-nous le Père car l'un ne peut être vu sans l'autre, puisqu'ils sont un, selon cette parole de Jésus-Christ : « Le Père et moi nous sommes un »[80].

C'est à cause de cette inviolable unité que souvent nous nommons le Père seul ou le Fils seul, comme devant nous remplir de joie par la vue de son visage.

Mais ici encore on ne sépare point du Père ni du Fils l'Esprit-Saint, qui est l'Esprit de l'un et de l'autre. Il est, en effet, « cet Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir »[81].

Ainsi, notre joie sera véritablement pleine et parfaite par la vision intuitive de la sainte Trinité, à l'image de laquelle nous avons été formés. Aussi, disons-nous quelquefois que le Saint-Esprit seul suffira à notre béatitude et cette manière de parler est vraie, parce que l'Esprit-Saint ne peut être séparé du Père ni du Fils.

---

[77] Actes XV, 9.
[78] Matthieu V, 8.
[79] Psaume XC, 16.
[80] Jean X, 30.
[81] Jean XIV, 17.

Il en est de même du Père, parce qu'il est inséparablement uni au Fils et au Saint-Esprit et du Fils, parce qu'il est inséparablement uni au Père et au Saint-Esprit.

C'est ce qu'exprime formellement ce passage de l'Évangile : « Si vous m'aimez, dit Jésus-Christ, gardez mes commandements et je prierai mon Père et il vous donnera un autre Consolateur, pour qu'il demeure éternellement avec vous »[82] : « l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir » ». C'est-à-dire ceux qui aiment le monde, car « l'homme animal ne perçoit pas les choses qui sont de l'Esprit de Dieu »[83].

Peut-être aussi voudrez-vous expliquer cette parole : « Je prierai mon Père et il vous enverra un autre Consolateur », dans ce sens que le Fils seul ne suffit pas à notre bonheur éternel ?

Eh bien ! Voici un passage où le dogme contraire est expressément énoncé. « Lorsque l'Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité »[84], dit Jésus-Christ

Est-ce qu'ici le Fils est séparé de L'Esprit-Saint, comme s'il ne pouvait lui-même enseigner toute vérité et comme si l'Esprit-Saint devait suppléer à l'imperfection de son enseignement ?

Ajoutez donc, si cela vous plaît, que l'Esprit-Saint est plus grand que le Fils, quoique plus communément vous disiez qu'il lui est inférieur.

Est-ce encore parce que le texte évangélique ne dit pas : lui seul ou nul autre que lui ne vous enseignera toute vérité, que vous nous permettez du moins de croire que le Fils enseigne conjointement avec l'Esprit-Saint ?

[82] Jean XIV, 15 et 17.
[83] I Corinthiens II, 14.
[84] Jean VI, 13.

Mais l'Apôtre a donc exclu le Fils de la science des choses de Dieu, quand il a dit : « Personne ne connaît ce qui est en Dieu, sinon l'Esprit de Dieu »[85] ?

Ainsi, ces hommes pervers pourront conclure de ce passage que l'Esprit-Saint révèle au Fils lui-même les choses de Dieu et qu'il l'en instruit comme un supérieur instruit son inférieur. Et, cependant, le Fils n'accorde à l'Esprit que d'annoncer ce qu'il aura reçu de lui.

« Parce que je vous ai parlé de la sorte, votre cœur est rempli de tristesse. Mais je vous dis la vérité. Il vous est bon que je m'en aille, car si je ne m'en vais point, le Consolateur ne viendra point à vous »[86], dit Jésus-Christ à ses apôtres.

CHAPITRE IX.

IL FAUT SOUVENT APPLIQUER A TOUTES LES PERSONNES CE QUE L'ÉCRITURE DIT DE L'UNE D'ENTRE ELLES.

Mais, en parlant ainsi, Jésus-Christ n'a point voulu marquer quelque inégalité entre le Verbe de Dieu et l'Esprit-Saint. Il s'est proposé seulement d'avertir ses apôtres que la présence de sa sainte humanité au milieu d'eux était un obstacle à la venue de cet Esprit consolateur et qui il ne s'est point abaissé, comme le Fils, en prenant la « forme d'esclave ». Il devenait donc nécessaire que le Christ, en tant qu'homme, disparût aux regards des apôtres, parce que la vue de son humanité sainte affaiblissait en eux la notion nette et précise de sa divinité.

Aussi, Jésus-Christ leur disait-il : « Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais à mon Père, parce que mon Père est plus grand que moi »[87].

[85] I Corinthiens II, 11.
[86] Jean XVI, 6 et 7.
[87] Jean XIV, 28.

C'est comme s'il leur eût dit : il faut que je retourne à mon Père, car tandis que je suis corporellement parmi vous, la vue de mon humanité vous fait croire que je suis inférieur au Père. Aussi, parce que vous êtes tout préoccupés des dehors matériels et sensibles que vous apercevez en moi, vous ne pouvez comprendre que, comme Dieu, je suis égal à mon Père.

Tel est également le sens de cette parole : « Ne me touchez point, parce que je ne suis pas encore remonté vers mon Père »[88].

Madeleine semblait, en effet, par cette action, ne reconnaître en Jésus-Christ que l'humanité et c'est pourquoi le divin Sauveur ne voulait pas qu'un cœur qui lui était si dévoué, s'attachât exclusivement à l'extérieur de sa personne. Le mystère de l'Ascension devait, au contraire, prouver que, en tant que Dieu, il est égal au Père et que, comme celui-ci, il suffit à la béatitude des élus.

Au reste, cette vérité est si assurée que, souvent, nous disons que le Fils seul suffit au bonheur de la vision intuitive et qu'en lui seul nous trouverons la récompense de notre amour et le rassasiement de nos désirs.

Ne nous dit-il pas, en effet, lui-même : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime ? Or celui qui m'aime sera aimé de mon Père. Je l'aimerai aussi et je me manifesterai à lui »[89].

Eh quoi ! Parce que Jésus-Christ ne dit pas ici : je vous montrerai le Père, est-ce qu'il s'en sépare ?

Nullement. Mais, parce que cette parole est vraie : « Mon Père et moi nous sommes un », le Père ne peut se manifester sans manifester également le Fils qui est en lui. Et, de même, quand le Fils se manifeste, il manifeste, nécessairement, le Père qui est en lui.

[88] Jean XX, 17.
[89] Jean XIV, 21.

Aussi, quand on dit que le Fils remettra le royaume à Dieu son Père, nous ne devons pas entendre qu'alors il cessera lui-même de régner, car il est évident que, en conduisant les élus à la vision intuitive du Père, il les conduira à la vision de lui-même, puisqu'il nous assure qu'il se manifestera à eux.

C'est pourquoi lorsque l'Apôtre Jude lui eût dit : « Seigneur, d'où vient que vous vous découvrirez à nous et non pas au monde ? » Jésus-Christ lui répondit avec juste raison : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure »[90].

Ainsi, le Fils ne se manifeste pas seul à celui qui l'aime, mais il vient à lui avec le Père et tous deux font en lui leur demeure.

Mais peut-être penserez-vous que l'Esprit-Saint est exclu de l'âme de ce juste, où habitent le Père et le Fils ?

Eh quoi ! Jésus-Christ n'a-t-il pas dit précédemment du Saint-Esprit : « Le monde ne peut le recevoir, parce qu'il ne le voit point. Vous, au contraire, vous le connaissez, parce qu'il demeure en vous et qu'il est en vous »[91].

Comment donc soutenir que cet Esprit, dont il est dit qu'il demeure en nous et qu'il est en nous, n'habite pas dans l'âme du juste ?

Enfin, ce serait une trop grossière absurdité que d'affirmer que la présence du Père et du Fils en l'âme de celui qui les aime, met en fuite l'Esprit-Saint, en sorte qu'il se retire à leur approche, comme un inférieur devant ses supérieurs.

Toutefois, il suffit, pour renverser cette monstrueuse erreur, de rappeler ces paroles du Sauveur : « Je prierai mon Père et il vous donnera un autre Consolateur, pour qu'il demeure éternellement avec vous »[92].

[90] Jean XIV, 22 et 23.
[91] Jean XIV, 17.
[92] Jean XIV, 16.

Ainsi, l'Esprit-Saint ne se retire point à l'approche du Père et du Fils et il doit, conjointement avec eux, demeurer éternellement dans l'âme des justes, car il n'y vient point sans eux, ni eux sans lui.

Mais c'est en raison de la distinction des personnes en la Trinité que certaines choses sont dites séparément de chaque personne et, néanmoins, ces mêmes choses se rapportent également aux trois personnes divines, à cause de l'unité de nature qui fait qu'en la Trinité des personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un seul Dieu.

CHAPITRE X.

DANS QUEL SENS EST-IL DIT QUE LE FILS LIVRERA LA SOUVERAINETÉ AU PÈRE.

Lors donc que Notre-Seigneur Jésus-Christ remettra son royaume à Dieu le Père, il le remettra également au Fils et au Saint-Esprit et c'est alors qu'il introduira les élus dans cette contemplation de Dieu, qui est le terme de toutes leurs bonnes œuvres et qui sera pour eux un repos éternel et une joie immortelle.

Telle est la promesse que renferment ces paroles du Sauveur : « Je vous verrai de nouveau et votre cœur se réjouira et nul ne vous ravira votre joie »[93].

Marie, assise aux pieds de Jésus et écoutant sa parole, nous représente bien ce bonheur du ciel, car, libre de toute action extérieure et plongée dans la jouissance de la vérité suprême, autant du moins qu'elle nous est donnée pendant cette vie, elle figurait excellemment l'état immuable des élus.

[93] Jean XVI, 22.

Marthe, au contraire, s'employait à des occupations bonnes et utiles, mais passagères et auxquelles devait succéder un doux loisir, tandis que Marie se reposait en la parole du divin Sauveur.

Aussi, quand Marthe se plaignit de ce que sa sœur ne lui aidait pas, Jésus-Christ lui répondit-il : « Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera pas ôtée »[94].

Il ne dit point que la part de Marthe fût mauvaise, mais il dit que celle de Marie était meilleure et il ajouta qu'elle ne lui serait pas ôtée. La première, qui a pour objet le soulagement de notre indigence, cessera avec cette indigence et un éternel repos sera la récompense de son généreux dévouement. Mais la seconde subsistera toujours, parce que dans la Vision béatifique, Dieu sera toutes choses en tous ses élus, en sorte qu'ils n'éprouveront aucun autre désir et que, en sa lumière, ils jouiront d'un parfait bonheur.

C'est le bonheur que demandait le psalmiste, par ces gémissements ineffables, que l'Esprit-Saint formait en lui, quand il s'écriait : « J'ai demandé une seule grâce au Seigneur et je la lui demanderai encore : celle d'habiter dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie, pour y contempler la beauté du Seigneur »[95].

Nous verrons donc Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu l'Esprit-Saint, lorsque Jésus-Christ qui est établi médiateur entre Dieu et les hommes, aura remis son royaume à Dieu le Père. Alors, le Verbe éternel, qui est, tout ensembles, Fils de Dieu et Fils de l'homme, n'intercédera plus pour nous, comme notre médiateur et notre pontife.

Mais lui-même, en tant que pontife et ayant pris la forme d'esclave, sera assujetti à Celui qui lui a soumis toutes choses et auquel il a assujetti toutes choses. Bien plus, en tant que Dieu, il verra que lui sont assujettis, ainsi qu'à son Père, tous ceux avec qui il est lui-même assujetti en qualité de pontife.

[94] Luc X, 42.
[95] Psaume XXVI, 4.

C'est ainsi que le Fils, étant Dieu et homme tout ensembles, la nature humaine diffère en lui de la nature divine qu'il tient du Père. Et, de même, quoique mon corps et mon âme soient d'une nature différente, ils ont ensembles des rapports intimes que l'âme d'un autre homme ne saurait avoir avec la mienne.

Concluons donc que Jésus-Christ, remettant son royaume à Dieu le Père, fera entrer dans la vision béatifique ceux qui sur la terre croient en lui et dont il est le pontife et le médiateur.

Ici-bas, nous appelons cette vision de nos soupirs et de nos gémissements. Mais quand le travail et la douleur auront cessé, Jésus-Christ n'intercédera plus pour nous, parce qu'il aura remis son royaume à Dieu le Père.

C'est ce qu'il prêchait à ses Apôtres, lorsqu'il leur disait : « Je vous ai dit ces choses en figures. L'heure vient que je ne vous parlerai plus en figures, mais je vous parlerai ouvertement de mon Père »[96].

Et, en effet, il n'y aura plus ni voiles et ni figures dès lors que nous verrons Dieu face à face. Tel est le sens de cette parole : « Je vous parlerai ouvertement de mon Père ». C'est-à-dire, je vous découvrirai manifestement mon Père.

Toutefois, il dit : « Je vous parlerai de mon Père », parce qu'il est son Verbe.

Puis, il ajoute : « En ce jour, vous demanderez en mon nom et je ne vous dis point que je prierai mon Père pour vous car mon Père lui-même vous aime, parce que vous m'avez aimé et que vous avez cru que je suis sorti de Dieu. Je suis sorti de mon Père et je suis venu dans le monde. Je quitte de nouveau le monde et je vais à mon Père »[97].

Mais, que signifie cette parole : « Je suis sorti de mon Père » ?

[96] Jean XVI, 25.
[97] Jean XVI, 26-28.

C'est comme si Jésus-Christ disait : Restant toujours, en tant que Dieu, égal à mon Père, j'ai paru inférieur à lui, en me faisant homme.

Et encore : « Je suis venu dans le monde ». C'est-à-dire, j'ai montré aux regards des pécheurs qui aiment le monde, l'humanité que j'avais prise, en m'abaissant jusqu'à revêtir la forme d'esclave.

Mais voilà que « je quitte de nouveau le monde ». C'est-à-dire, que je soustrais mon humanité sainte aux yeux des amateurs du monde. Et « je vais à mon Père ». C'est-à-dire que j'instruis mes disciples à me considérer comme égal à mon Père.

C'est cette ferme et sincère croyance qui nous permettra de passer des ombres de la foi à la vue claire et nette des mystères divins et qui nous introduira dans la vision intuitive, lorsque le Fils remettra le royaume à son Père.

Et, en effet, les élus que Jésus-Christ a rachetés de son sang et pour lesquels il intercède maintenant forment son royaume, mais alors, il ne priera plus son Père en leur faveur, parce qu'il les aura réunis à lui dans le ciel, où il est égal à son Père.

« Car mon Père vous aime », dit-il.

Jésus-Christ prie son Père, en tant qu'il lui est inférieur, comme homme et il exauce lui-même sa prière conjointement avec le Père, en tant qu'il lui est égal comme Dieu. Il ne se sépare donc point du Père quand il dit : « Mon Père vous aime ».

Mais ici, il rappelle ce que déjà j'ai observé et fait remarquer : que quand on affirme une chose d'une seule des personnes de la sainte Trinité, les deux autres y sont comprises.

Ainsi, cette parole, « le Père vous aime » doit également s'entendre du Fils et du Saint-Esprit.

Mais, est-ce que présentement le Père ne nous aime pas ?

Eh quoi ! Il ne nous aimerait pas celui qui « n'a pas épargné son propre Fils et qui l'a livré à la mort pour nous tous »[98] ?

Toutefois, Dieu nous aime moins tels que nous sommes que tels que nous serons un jour, car ceux qu'il aime présentement, il les conserve afin qu'ils jouissent d'un bonheur éternel. C'est ce qui arrivera lorsque le Fils aura remis la royaume à son Père et alors, Celui qui maintenant intercède pour nous, cessera de prier son Père, parce que le Père lui-même nous aime.

Mais, comment méritons-nous cet amour, si ce n'est par la foi qui nous fait croire à une promesse dont nous ne voyons pas encore l'accomplissement ?

Oui, la foi qui nous conduira à la vision béatifique fait que, dès à présent, le Seigneur nous aime tels qu'il aime que nous soyons un jour, car il ne saurait aimer les pécheurs tant qu'ils restent pécheurs et c'est pourquoi il les presse de ne pas demeurer éternellement dans ce triste état.

CHAPITRE XI.

DEUX NATURES DANS LA PERSONNE DU FILS.

Une règle essentielle à la bonne interprétation des saintes Écritures est donc de distinguer, par rapport au Fils de Dieu, ce qu'elles affirment de lui comme Dieu et comme égal à son Père, de ce qu'elles énoncent de lui comme ayant pris la forme d'esclave, en laquelle, il est inférieur à son Père.

Mais aussi cette règle une fois bien comprise, nous ne nous inquiéterons point de contradictions qui ne sont qu'apparentes. Et, en effet, selon la nature divine, le Fils et le Saint-Esprit sont égaux au Père, parce que nulle des trois personnes de la sainte Trinité n'est créature, ainsi que je l'ai prouvé, mais le Fils, en tant qu'il a pris la forme

[98] Romains VIII, 32.

d'esclave, est inférieur au Père, selon ce qu'il a dit lui-même : « Le Père est plus grand que moi »[99].

En second lieu, il est inférieur à lui-même, parce que saint Paul a dit « qu'il s'était anéanti »[100].

Enfin, il est, encore comme homme, inférieur à l'Esprit-Saint, car il s'est ainsi exprimé : « Quiconque parle contre le Fils de l'homme, le péché lui sera remis, mais si quelqu'un parle contre le Saint-Esprit, le péché ne lui sera pas remis »[101].

C'est aussi comme homme que Jésus-Christ rapporte ses miracles à l'opération de cet Esprit divin.

« Si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, le royaume de Dieu est donc arrivé jusqu'à vous »[102], dit-il.

On sait encore que, ayant lu, dans la .synagogue de Nazareth, le passage suivant d'Isaïe, il s'en fit à lui même l'application : « L'Esprit du Seigneur est sur moi. Il m'a consacré, par son onction, pour évangéliser les pauvres et annoncer aux captifs leur délivrance »[103].

Ainsi, Jésus-Christ ne se reconnaît envoyé pour ces œuvres que parce que l'Esprit du Seigneur est sur lui.

Comme Dieu, « tout fut par lui »[104] et, comme homme, il « a été formé d'une femme et assujetti à la loi »[105].

Comme Dieu, il est un avec le Père[106] et, comme homme, il n'est pas venu faire sa volonté, mais la volonté de Celui qui l'a envoyé[107].

---

[99] Jean 14: 28.
[100] Philippiens II, 7.
[101] Matthieu XII, 32.
[102] Luc XI, 20.
[103] Isaïe LXI, 1 et Luc IV, 18.
[104] Jean I, 3.
[105] Galates IV, 4.

Comme Dieu, « il lui a été donné d'avoir la vie en soi, ainsi que le Père a la vie en soi »[108] et, comme homme, il s'écrie au jardin des Oliviers : « Mon âme est triste jusqu'à la mort » et encore : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi »[109].

Comme Dieu, « il est lui-même le vrai Dieu et la vie éternelle »[110] et, comme homme, « il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix »[111].

Enfin, comme Dieu, il possède tout ce qui est au Père, selon ce qu'il a dit lui-même : « Mon Père, tout ce qui est à moi est à vous »[112] et « tout ce qui est à vous est à moi »[113] et, comme homme, il avoue que sa doctrine n'est pas de lui, mais de Celui qui l'a envoyé[114].

CHAPITRE XII.

AUTRES PASSAGES RELATIFS AUX DEUX NATURES.

Quant au jour et à l'heure du jugement dernier dont Jésus-Christ a dit que « nul ne les sait, non pas même les anges des cieux, ni le Fils, mais seulement le Père »[115], il faut observer qu'il ne les savait pas, par rapport à ses disciples, puisqu'il ne devait point les leur faire connaître.

---

[106] Jean X, 30.
[107] Jean VI, 38.
[108] Jean V, 26.
[109] Matthieu XXVI, 38 et 39.
[110] I Jean V, 20.
[111] Philippiens II, 8.
[112] Jean XVI, 15.
[113] Jean XVII, 10.
[114] Jean VII, 16.
[115] Marc XIII, 32.

C'est ainsi que l'Ange dit à Abraham : « Je sais maintenant que tu crains Dieu ». C'est-à-dire que cette épreuve m'a prouvé que tu craignais Dieu[116].

Au reste, Jésus-Christ se proposait de révéler, en temps opportun, ce secret à ses apôtres, ainsi qu'il le leur insinue par ces paroles, où le passé est mis pour le futur : « Je ne vous appellerai plus serviteurs, mais je vous donnerai le nom d'amis, car le serviteur ne sait pas ce que veut faire son maître. Or, je vous ai appelés mes amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père »[117].

Il ne l'avait pas encore fait, mais, parce qu'il devait certainement le faire, il en parle comme d'une chose accomplie. « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter à présent »[118], avait-il ajouté.

Parmi ces choses étaient, sans doute, compris le jour et l'heure du jugement.

L'Apôtre écrit, également, aux Corinthiens : « Je n'ai pas prétendu parmi vous savoir autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié »[119].

C'est que, en effet, il écrivait à des fidèles qui étaient incapables de s'élever jusqu'aux sublimes mystères de la divinité du Christ. Aussi, leur dit-il, peu après : « Je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais comme à des personnes encore charnelles »[120].

Il ne savait donc point, pour les Corinthiens, ce qu'il ne pouvait leur apprendre et il témoignait ne savoir que ce qu'il était nécessaire qu'ils apprissent. Au reste, il savait bien, pour les parfaits, ce qu'il ne savait pas pour les enfants, car il dit lui-même : « Nous prêchons la sagesse aux parfaits »[121].

---

[116] Genèse XXII, 12.
[117] Jean XV, 15.
[118] Jean XVI, 12.
[119] I Corinthiens II, 2.
[120] I Corinthiens III, 1.
[121] I Corinthiens II, 6.

Ainsi, on dit qu'un homme ne sait pas une chose, quand il doit la tenir cachée. Tout comme l'on affirme ne pas connaître le piège que l'on ne doit pas découvrir. Et, en effet, l'Écriture s'accommode à notre langage ordinaire, parce qu'elle s'adresse à des hommes.

C'est comme Dieu que Jésus-Christ a dit : « Le Seigneur m'a engendré avant les collines »[122]. C'est-à-dire avant toutes les créatures, même les plus excellentes. « Et il m'a enfanté avant l'aurore ». C'est-à-dire avant tous les temps et tous les siècles[123].

Mais c'est comme homme qu'il a dit : « Le Seigneur m'a créé au commencement de ses voies »[124].

En tant que Dieu, Jésus-Christ a dit : « Je suis la vérité », et en tant qu'homme, il a ajouté : « Je suis la voie »[125]. Et, en effet, parce qu'il est « le premier-né d'entre les morts »[126], il a tracé, à son Église, la route qui conduit au royaume de Dieu et à la vie éternelle.

Ainsi, on dit avec raison que le Christ, qui est le Chef du corps des élus et qui les introduit en la bienheureuse immortalité, a été créé au commencement des voies et des œuvres du Seigneur.

Comme Dieu, Jésus-Christ est « le commencement »[127]. Lui qui nous parle et en qui, « au commencement, Dieu a fait le ciel et la terre »[128]. Mais, comme homme, « il est l'époux qui s'élance de sa couche »[129].

---

[122] Proverbes 8: 25.
[123] Proverbes VIII, 25.
[124] Proverbes VIII, 22.
[125] Jean XIV, 6.
[126] Apocalypse I, 5.
[127] Jean VIII, 25.
[128] Genèse I, 1.
[129] Psaume XVIII, 6.

Comme Dieu, « il est né avant toutes les créatures, il est avant tout et toutes choses subsistent par lui »[130] et, comme homme, « il est le Chef du corps de l'Église »[131].

Comme Dieu, « il est le Seigneur de la gloire »[132] et nous ne pouvons douter qu'il ne glorifie ses élus, selon cette parole de l'Apôtre : « Ceux qu'il a prédestinés, il les a appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés »[133].

C'est encore de lui, comme Dieu, que le même Apôtre dit « qu'il justifie l'impie »[134], qu'il est le juste par excellence et qu'il justifie le pécheur »[135].

Et, en effet, celui qui glorifie ceux qu'il a justifiés et qui les justifie et les glorifie par lui-même n'est-il pas, réellement, ainsi que je l'ai affirmé, le Seigneur de la gloire ?

Et, cependant, comme homme, il répondit à ses disciples qui l'interrogeaient sur la récompense qu'il leur réservait : « Il n'est pas en mon pouvoir de vous donner une place à ma droite ou à ma gauche. Elle appartient à ceux à qui mon Père l'a préparée »[136].

Mais, parce que le Père et le Fils ne sont qu'un, ils concourent également à préparer la même place. Et, en effet, j'ai déjà prouvé que, par rapport à la Trinité, ce que l'Écriture énonce d'une seule personne doit être entendu de toutes trois en raison

[130] Colossiens I, 15 et 17.
[131] Colossiens I, 18.
[132] I Corinthiens II, 8.
[133] Romains VIII, 30.
[134] Romains IV, 5.
[135] Romains III, 26.
[136] Matthieu XX, 23.

de l'unité de nature qui leur rend communes les œuvres extérieures. C'est ainsi que, en parlant de l'Esprit-Saint, Jésus-Christ dit : « Si je m'en vais, je vous l'enverrai »[137].

Il ne dit pas : Nous enverrons, mais j'enverrai, comme si cet Esprit divin ne devait recevoir sa mission que du Fils, à l'exclusion du Père.

Mais, dans un autre endroit, il dit : « Je vous ai dit ces choses lorsque j'étais encore avec vous. Mais le Consolateur, l'Esprit-Saint que mon Père enverra en mon nom vous enseignera toutes choses »[138].

Ne semble-t-il pas ici que le Père seul doit envoyer l'Esprit-Saint et que le Fils n'y aura aucune part ?

Et de même, au sujet de la place qui est réservée, dans le ciel, à ceux à qui le Père l'a préparée. Jésus-Christ veut faire entendre que, conjointement avec le Père, il a préparé et réservé cette place.

Mais peut-être m'objectera-t-on que, en parlant de l'Esprit-Saint, il a bien dit qu'il l'enverrait, mais n'a pas nié que le Père ne puisse aussi l'envoyer et que, en affirmant ensuite la même chose du Père, il ne l'a pas niée de lui-même, tandis qu'ici il reconnaît qu'il ne lui appartient pas de donner cette place. C'est pourquoi il dit, avec raison, qu'elle est réservée à ceux à qui le Père l'a préparée.

Je réponds, comme je l'ai déjà fait ailleurs, que, dans cette circonstance, Jésus-Christ s'exprime en tant qu'homme. « Il ne m'appartient pas de donner cette place », dit-il. C'est-à-dire que cela surpasse en moi la puissance de l'homme.

Mais c'est une raison pour que nous comprenions que, étant, comme Dieu, égal à son Père, il la donne conjointement avec lui. Le sens de ces paroles est donc celui-ci : Je ne puis comme homme donner cette place et elle est réservée à ceux à qui le Père

[137] Jean XVI, 7.
[138] Jean XIV, 25 et 26.

l'a préparée. Toutefois, parce que « tout ce qui est au Père est à moi », vous devez comprendre que, conjointement avec le Père, j'ai préparé et réservé cette place[139].

Et maintenant je demande à montrer comment Jésus-Christ a pu dire : « Si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, je ne le juge pas »[140]. Est-ce comme homme qu'il parle ici et de la même manière qu'il avait dit précédemment : « il ne m'appartient pas de donner cette place » ?

Non, sans doute, car il poursuit en ces termes : « Je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde » et encore : « Celui qui me méprise et qui ne reçoit pas ma parole a un juge qui doit le juger ».

Peut-être comprendrions-nous qu'il veut parler de son Père, s'il n'ajoutait : « La parole que j'ai annoncée, le jugera au dernier jour »[141].

Eh bien ! Le Fils ne jugera donc point, puisqu'il a déclaré qu'il ne jugerait pas et le Père ne jugera point, puisque ce sera la parole que le Fils aura annoncée.

Mais écoutez la suite de ce passage : « Je n'ai point parlé de moi-même, mais mon Père qui m'a envoyé m'a prescrit lui-même ce que je dois dire et comment je dois parler. Et je sais que son commandement est la vie éternelle. Or ce que je dis, je le dis selon que mon Père m'a ordonné »[142].

Ainsi, ce n'est pas le Fils qui juge, mais c'est la parole que le Fils a prononcée et cette parole n'est elle-même investie de ce pouvoir que parce que le Fils n'a point parlé de lui-même, mais selon l'ordre et le commandement de Celui qui l'a envoyé. Le jugement est donc réservé au Père, dont le Fils nous a transmis la parole.

[139] Jean XVI, 15.
[140] Jean XII, 47.
[141] Jean XII, 47 et 48.
[142] Jean XII, 47, 50.

Or ce Verbe ou cette parole du Père, n'est autre que le propre Fils de Dieu, car il ne faut point ici distinguer deux commandements, l'un du Père et l'autre du Fils et c'est uniquement le Fils qui est désigné par le terme de commandement ou de parole.

Mais, examinons si, par ces mots : « Je n'ai point parlé de moi-même », Jésus-Christ ne voudrait pas dire : je ne me suis pas donné l'être à moi-même.

Et, en effet, quand le Verbe de Dieu s'énonce au dehors, il ne peut que s'énoncer lui-même, puisqu'il est le Verbe de Dieu. Aussi, dit-il souvent que « son Père lui a donné », pour nous faire entendre qu'il tire de lui sa génération éternelle, car le Fils n'existait point avant que le Père lui donnât et le Père ne lui a pas donné parce qu'il manquait de quelque chose, mais il lui a donné d'être et, en l'engendrant, il lui a donné d'avoir toutes choses.

Il ne faut pas, en effet, raisonner ici du Fils de Dieu, comme nous le faisons des créatures. Avant le mystère de l'Incarnation et avant qu'il eût pris la nature humaine, le Fils unique de Dieu, par qui tout a été fait, réunissait en lui l'être divin et la plénitude divine. Il était et parce qu'il était, il avait.

C'est ce qu'exprime clairement ce passage de saint Jean, si nous savons le comprendre : « Comme le Père, dit Jésus-Christ, a la vie en soi, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir en soi la vie »[143].

Mais le Fils n'existait point avant qu'il eût reçu du Père d'avoir la vie en soi, puisque, par cela seul qu'il est, il est la vie.

Ainsi, cette parole : «Le Père a donné au Fils d'avoir la vie en soi» signifie que le Père a engendré un Fils qui est la vie immuable et éternelle. Et, en effet, le Verbe de Dieu n'est pas autre que le Fils de Dieu et le Fils de Dieu est, lui-même, « le Dieu véritable et la vie éternelle », ainsi que nous le dit saint Jean dans sa première épître[144].

[143] Jean V, 26.
[144] I Jean V, 20.

Pourquoi donc ne pas reconnaître ici ce même Verbe, dans « cette parole que Jésus-Christ a annoncée et qui jugera le pécheur au dernier jour ?

Au reste, tantôt il se nomme lui-même la parole du Père et tantôt le commandement du Père, en ayant soin de nous avertir que ce commandement est la vie éternelle.

« Et je sais que son commandement est la vie éternelle »[145], dit-il.

Il nous faut maintenant chercher en quel sens Jésus-Christ a dit : « Je ne le jugerai point, mais la parole que j'ai annoncée le jugera ».

D'après le contexte de ce passage, c'est comme si le Sauveur disait : je ne le jugerai point, mais ce sera le Verbe du Père qui le jugera. Or le Verbe du Père n'est autre que le Fils de Dieu et, par conséquent, nous devons comprendre que Jésus-Christ dit, en même temps : je ne jugerai point et je jugerai.

Mais comment cela peut-il être vrai, si ce n'est dans ce sens : je ne jugerai point par la puissance de l'homme et en tant que je suis Fils de l'homme, mais je jugerai par la puissance du Verbe et en tant que je suis Fils de Dieu ?

Si, au contraire, vous ne voyez que répugnance et contradiction dans ces paroles : je jugerai et je ne jugerai pas, je vous demanderai de m'expliquer celles-ci : « Ma doctrine n'est pas ma doctrine »[146].

Comment Jésus-Christ peut-il dire que sa doctrine n'est pas sa doctrine ? Car observez qu'il ne dit point : cette doctrine n'est pas ma doctrine, mais : « Ma doctrine n'est pas ma doctrine ».

Il affirme donc tout ensembles que sa doctrine est sienne et qu'elle n'est pas sienne.

[145] Jean XII, 50.
[146] Jean VII, 16.

Or, cette proposition ne peut être vraie que si on en prend le premier membre dans un sens et le second dans un autre sens. Comme Dieu, la doctrine de Jésus-Christ est sienne et, comme homme, elle n'est pas sienne et c'est ainsi qu'en disant : « Ma doctrine n'est pas ma doctrine, mais elle est la doctrine de Celui qui m'a envoyé », il fait remonter nos pensées jusqu'au Verbe lui même.

Je cite encore un autre passage qui, tout d'abord, ne paraît pas moins difficile.

« Celui qui croit en moi ne croit pas en moi », dit Jésus-Christ.

Comment croire en lui est-il ne pas croire en lui ? Et comment comprendre cette proposition en apparence si contradictoire : « Celui qui croit en moi ne croit pas en moi, mais en Celui qui m'a envoyé »[147] ?

En voici le sens : Celui qui croit en moi ne croit point en ce qu'il voit. Autrement, son espérance s'appuierait sur la créature. Mais il croit en Celui qui a pris la formé humaine afin de se rendre sensible aux yeux de l'homme.

Et, en effet, le Fils de Dieu ne s'est fait homme que pour purifier le cœur de l'homme et l'amener, par la foi, à le considérer comme égal à son Père. C'est pourquoi il élève jusqu'à son Père la pensée de ceux qui croient en lui et, en disant qu' « on ne croit pas en lui, mais en Celui qui l'a envoyé», il prouve qu'il ne se sépare point du Père qui l'a envoyé et il nous avertit de croire en lui, comme nous croyons au Père, auquel il est égal.

C'est ce qu'il dit ouvertement dans cet autre passage : « Croyez en Dieu et croyez aussi en moi »[148]. C'est-à-dire, croyez en moi de la même manière que vous croyez en Dieu, parce que le Père et moi ne sommes qu'un seul et même Dieu.

[147] Jean XII, 44.
[148] Jean XIV, 1.

Ainsi, lorsque Jésus-Christ dit que « celui qui croit en lui ne croit pas en lui, mais en Celui qui l'a envoyé » et dont il ne se sépare point, il transporte notre foi de sa personne à celle de son Père.

Et de même quand il dit : « Il n'est pas en mon pouvoir de vous donner cette place et elle est réservée à ceux à qui mon Père l'a préparée », il s'exprime clairement selon le double sens que l'on attache à ses paroles.

Cette observation s'applique également à cette autre parole : « Je ne jugerai point »[149]. Et, en effet, comment serait-elle vraie, puisque, selon l'Apôtre, Jésus-Christ doit juger les vivants et les morts[150] ?

Mais, parce qu'il n'exercera point ce jugement comme homme, il en rapporte l'honneur et le pouvoir à la divinité et il élève, ainsi, nos pensées, jusqu'à ces mystères sublimes qui sont le but de son Incarnation.

CHAPITRE XIII.

DANS QUEL SENS LE PÈRE NE DOIT-IL PAS JUGER.

Si Jésus-Christ n'était tout ensembles Fils de l'homme parce qu'il a pris la forme d'esclave et Fils de Dieu parce qu'il n'a point dépouillé la nature divine, saint Paul n'eût point dit des princes de ce monde que « s'ils l'avaient connu, ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de la gloire »[151].

C'est, en effet, comme homme que Jésus-Christ a été crucifié et, néanmoins, les juifs ont crucifié le Seigneur de la gloire, car le mystère de l'Incarnation consiste en ce que Jésus-Christ est tout ensembles Dieu-Homme et Homme-Dieu.

Mais, comment et en quoi est-il Dieu et est-il homme ?

[149] Jean XII, 47.
[150] II Timothée IV, 1.

Un lecteur prudent, pieux et attentif comprendra aisément, avec la grâce de Dieu. Pour moi, j'ai déjà dit que, comme Dieu, il glorifie ses élus, parce que, comme Dieu, il est le Seigneur de la gloire.

Toutefois, il est vrai de dire que les juifs ont crucifié le Seigneur de la gloire, puisqu'on peut dire que Dieu même a été crucifié. Non en la vertu de la divinité, mais en l'infirmité de la chair[152].

C'est aussi à Jésus-Christ comme Dieu qu'appartient le jugement, parce qu'il juge par l'autorité de sa divinité et non par la puissance de son humanité. Néanmoins il doit, comme homme, juger tous les hommes, de même que, en lui, le Seigneur de la gloire a été crucifié.

D'ailleurs, il nous l'affirme ouvertement, par ces paroles : « Quand le Fils de l'homme viendra dans sa majesté et tous les anges avec lui, toutes les nations seront assemblées devant lui »[153], dit-il.

La suite du chapitre qui traite du jugement dernier confirme pleinement cette vérité.

Les Juifs qui auront persévéré en leur malice recevront, en ce jugement, la punition de leur crime et « ils tourneront leurs regards vers Celui qu'ils auront percé »[154].

Et, en effet, puisque les bons et les méchants doivent également voir Jésus-Christ comme Juge des vivants et des morts, il est certain que les pécheurs ne le verront qu'en son humanité. Mais alors, cette humanité sera glorieuse et non humiliée comme au jour de sa Passion.

---

[151] I Corinthiens II, 8.
[152] II Corinthiens XIII, 4.
[153] Matthieu XXV, 31 et 32.
[154] Zacharie XII, 10.

Au reste, les pécheurs ne verront point en Jésus-Christ la divinité selon laquelle il est égal à son Père, car ils n'ont pas le cœur pur et Jésus-Christ a dit : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu »[155].

Or, voir Dieu c'est le voir « face à face »[156], comme dit l'Apôtre. Et cette vision, qui est la souveraine récompense des élus, n'aura lieu qu'au jour où Jésus-Christ remettra son royaume à Dieu le Père. C'est alors que toute créature, étant soumise à Dieu, l'humanité sainte que le Fils de Dieu a prise en se faisant homme lui sera elle-même soumise.

Et, en effet, comme homme, « le Fils sera lui-même assujetti à Celui qui lui aura assujetti toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous »[157].

Mais, si le Fils de Dieu se montrait comme juge dans la forme divine qui le rend égal à son Père et s'il se montrait ainsi aux pécheurs, il n'aurait plus de raison de promettre à son fidèle et bien-aimé disciple, comme bienfait inestimable, « qu'il l'aimera et qu'il se montrera à lui »[158].

Concluons que, au dernier jour, le Fils de l'homme jugera tous les hommes en vertu de l'autorité qui lui appartient comme Dieu et non par la puissance de son humanité. Et, toutefois, il est vrai de dire que le Fils de Dieu jugera aussi tous les hommes. Seulement, il n'apparaîtra point en la nature divine qui le rend égal au Père, mais en la nature humaine qu'il a prise en devenant le Fils de l'homme.

Il est donc permis de dire que le Fils de l'homme jugera et que le Fils de l'homme ne jugera pas. Il jugera, puisqu'il a dit lui-même : « Lorsque le Fils de l'homme viendra, toutes les nations seront assemblées devant lui »[159] et il ne jugera

[155] Matthieu V, 8.
[156] I Corinthiens XIII, 12.
[157] I Corinthiens XV, 28.
[158] Jean XIV, 21.
[159] Matthieu XXV, 32.

pas, afin que cette parole soit accomplie : « Je ne jugerai point » et cette autre : « Je ne cherche point ma gloire. Il est quelqu'un qui la cherche et qui juge »[160].

Bien plus, parce que, au jour du jugement général, Jésus-Christ apparaîtra comme homme et non comme Dieu, il est vrai d'affirmer que le Père ne jugera pas et c'est en ce sens que Jésus-Christ a dit : « le Père ne juge personne, mais il a donné tout jugement au Fils »[161].

Quant à cette autre parole que j'ai déjà citée : « Le Père a donné au Fils d'avoir la vie en soi »[162], elle se rapporte à la divinité de Jésus-Christ et à sa génération éternelle. On ne pourrait donc l'entendre de son humanité dont l'Apôtre a dit « que Dieu l'a élevée et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom »[163], car, évidemment, l'Apôtre désigne ici Jésus-Christ comme Fils de l'homme, puisque c'est seulement en cette qualité que le Fils de Dieu est ressuscité d'entre les morts.

Égal, comme Dieu, à son Père, il a daigné s'abaisser jusqu'à prendre la forme d'esclave et c'est en cette ferme qu'il agit, qu'il souffre et qu'il reçoit la gloire.

Pour s'en convaincre, il suffit de lire ce passage de l'épître aux Philippiens : « Le Christ s'est humilié, se rendant obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a élevé et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin que, au nom de Jésus, tout genou fléchisse dans le ciel, sur la terre et dans les enfers et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de son Père »[164].

Ce témoignage de l'Apôtre se rapporte à Jésus-Christ comme homme, de même que cette parole : « Le Père a donné tout jugement au Fils » et l'on voit assez

[160] Jean XII, 47 et VIII, 50.
[161] Jean V, 22.
[162] Jean V, 26.
[163] Philippiens II, 9.
[164] Philippiens II, 6-11.

qu'on ne saurait l'interpréter dans le même sens que celle-ci : « Le Père a donné au Fils d'avoir la vie en soi ». Autrement, il serait inexact de dire « que le Père ne juge personne», car en tant que le Père engendre un Fils qui lui est égal, il juge conjointement avec lui.

Il faut donc affirmer que, au jour du jugement général, Jésus-Christ apparaîtra en son humanité et non en sa divinité. Ce n'est point que Celui qui a donné tout jugement au Fils, ne doive aussi juger avec lui, puisque le Sauveur a dit : «Il en est un qui cherche ma gloire et qui juge ». Mais, quand il a ajouté « que le Père ne juge personne et qu'il a donné tout jugement au Fils », c'est comme s'il eût dit que, dans ce jugement, personne ne verra le Père et que tous verront le Fils.

En effet, parce que celui-ci est devenu Fils de l'homme, les pécheurs le verront et ils tourneront leurs regards vers celui qu'ils auront percé.

Mais peut-être m'accuserez-vous d'émettre ici une pure conjecture plutôt qu'une proposition vraie et évidente. Eh bien ! Je vais m'appuyer sur le témoignage certain et évident de Jésus-Christ lui-même.

Pour vous convaincre que, en disant « que le Père ne juge personne et qu'il a donné tout jugement au Fils », il a voulu expressément marquer que, comme juge, il apparaîtra en la forme de Fils de l'homme, forme qui n'appartient pas au Père, mais au Fils ; forme en laquelle il n'est pas égal, mais inférieur au Père, mais qui lui permettra d'être vu des bons et des méchants, il suffit de lire le passage suivant : « En vérité je vous le dis, celui qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle et ne sera point condamné, mais il passera de la mort à la vie »[165].

Or, cette vie éternelle dont parle ici Jésus-Christ ne peut être que la vision béatifique dont les pécheurs sont exclus.

[165] Jean V, 24.

« En vérité, en vérité, continue-t-il, je vous dis que l'heure vient et elle est déjà venue, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendue vivront »[166].

Mais il n'appartient qu'aux justes d'entendre cette voix, c'est-à-dire, de comprendre que, par le mystère de l'Incarnation, le Fils de Dieu, ayant pris la forme d'esclave, est devenu ainsi inférieur à son Père et, néanmoins, de croire fermement que, comme Dieu, il est égal au Père.

Au reste, c'est ce que Jésus-Christ lui-même nous propose de croire, quand il ajoute : « Comme le Père a la vie en soi, ainsi il a donné au Fils d'avoir en soi la vie ». Puis, il annonce que, au jour du jugement général, il se manifestera aux bons et aux méchants dans tout l'éclat de sa gloire, car « le Père a donné au Fils le pouvoir de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme »[167], dit-il.

Il me semble que cette démonstration est évidente, car Jésus-Christ étant, comme Fils de Dieu, égal à son Père, n'a point reçu, en cette qualité, le pouvoir de juger, puisqu'il le possède intrinsèquement avec le Père. Mais il l'a reçu comme homme et c'est en qualité de Fils de l'homme qu'il l'exercera et qu'il sera vu des bons et des méchants.

Et, en effet, les méchants pourront bien voir la sainte humanité de Jésus-Christ, mais la vue de sa divinité sera le privilège des bons qui auront le cœur pur. Et voilà pourquoi le Sauveur leur promet qu'il récompensera leur amour en se manifestant à eux. Aussi, ajoute-t-il : « Ne vous en étonnez pas »[168].

Ah ! Sans doute, nous ne devons nous étonner que de voir des gens qui ne veulent pas comprendre les paroles de Jésus-Christ lorsqu'il dit que son Père lui a donné

[166] Jean V, 24 et 25.
[167] Jean V, 26 et 27.
[168] Jean V, 28.

le pouvoir de juger parce qu'il est Fils de l'homme. Selon eux, il eût dû dire, parce qu'il est le Fils de Dieu.

Mais Jésus-Christ étant, comme Dieu, égal à son Père, ne saurait être vu des méchants en sa divinité et toutefois il faut que les bons et les méchants comparaissent devant lui et qu'ils le reconnaissent pour « Juge des vivants et des morts »[169].

C'est pourquoi il dit : « Ne vous étonnez point. L'heure vient où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui auront bien fait en sortiront pour la résurrection à la vie, mais ceux qui auront mal fait, pour la résurrection du jugement »[170].

Ainsi, il devient nécessaire que Jésus-Christ reçoive, comme Fils de l'homme, le pouvoir de juger, afin que tous les hommes puissent le voir en cette forme qui le rend visible à tous, mais aux uns pour la damnation et aux autres pour « la vie éternelle ».

Qu'est-ce que « la vie éternelle », si ce n'est cette vision béatifique dont les pécheurs sont exclus ?

« La vie éternelle c'est qu'ils vous connaissent, vous le seul Dieu véritable et Jésus-Christ que vous avez envoyé »[171], dit le Sauveur.

Mais cette connaissance de Jésus-Christ ne saurait être que celle de sa divinité, en laquelle il se manifestera aux bons et non la connaissance de son humanité, en laquelle il sera vu même des méchants.

Selon que Jésus-Christ apparaîtra comme Dieu à ceux qui ont le cœur pur, il est bon, car le Psalmiste s'écrie : « Que le Seigneur est bon à Israël, à ceux qui ont le cœur pur ! »[172]

---

[169] Actes X, 42.
[170] Jean V, 28 et 29.
[171] Jean XVII, 3.

Mais, selon que les méchants le verront comme juge, ils ne sauraient le trouver bon, parce que toutes les tribus de la terre, loin de se réjouir en leurs cœurs, se frapperont la poitrine en le voyant[173].

C'est aussi en ce sens que Jésus-Christ, étant appelé bon par un jeune homme qui l'interrogeait sur les moyens d'acquérir la vie éternelle, lui répond-il : « Pourquoi m'appelez-vous bon ? Dieu seul est bon »[174].

Sans doute, Jésus-Christ, dans un autre endroit, reconnaît que l'homme lui-même est bon, car « l'homme bon, dit-il, tire de bonnes choses du bon trésor de son cœur et du mauvais trésor de son cœur l'homme mauvais tire de mauvaises choses »[175]. Mais le jeune homme dont j'ai parlé précédemment cherchait la vie éternelle. Or, la vie éternelle est cette vision intuitive que Dieu n'accorde point aux méchants et qu'il réserve pour être la joie des bons. De plus, il n'avait pas une idée nette et précise de celui auquel il s'adressait et il ne voyait en lui que le Fils de l'homme.

Aussi, Jésus-Christ lui dit-il : « Pourquoi m'appelez-vous bon ?»

C'est comme s'il lui eût dit : Pourquoi appelez-vous bon l'homme que vous voyez en moi et pourquoi me qualifiez-vous de bon maître ? En tant qu'homme et tel que vous me voyez, je me manifesterai aux bons et aux méchants dans le jugement général, mais pour les méchants, cette manifestation ne sera qu'un premier supplice. Les bons, au contraire, seront admis à me voir en cette nature divine, en laquelle je n'ai pas cru que ce fût pour moi une usurpation de m'égaler à Dieu et que je n'ai point quittée lorsqu'en m'anéantissant moi-même, j'ai pris la forme d'esclave[176].

---

[172] Psaume LXXII, 1.
[173] Apocalypse I, 7.
[174] Marc X, 18 ; Matthieu XIX, 17 et Luc XVIII, 19.
[175] Matthieu XII, 35.
[176] Philippiens II, 6 et 7.

Concluons donc que le Dieu qui ne se manifestera qu'aux justes et qui les remplira d'une joie que personne ne leur ôtera, est le Dieu unique, Père, Fils et Saint-Esprit.

C'est vers cette joie que soupirait le psalmiste, quand il s'écriait : « J'ai demandé une grâce au Seigneur et je la lui demanderai encore : d'habiter dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie, pour y contempler la maison du Seigneur »[177].

Ainsi, Dieu seul est excellemment l'être bon, parce que sa vue, loin de causer à l'âme quelque peine ou quelque douleur, lui est un principe de salut et une source de joie véritable. Dans ce sens et selon sa divinité, Jésus-Christ pouvait réellement dire : Je suis bon. Mais comme le jeune homme qui l'interrogeait ne considérait en lui que l'humanité, il lui répondit avec non moins de raison : Pourquoi m'appelez-vous bon ? Car si vous êtes du nombre de ceux dont un prophète a dit « qu'ils regarderont vers Celui qu'ils ont percé »[178], la vue de mon humanité ne sera pour vous, comme pour eux, qu'une douleur et un supplice.

Cette parole du Sauveur : « Pourquoi m'appelez-vous bon ? Dieu seul est bon » et les autres textes que j'ai cités, me semblent prouver que cette vision qui est exclusivement réservée aux élus et qui fera que l'œil de l'homme contemplera l'essence divine n'est pas différente de celle que saint Paul nomme « face à face »[179] et dont l'apôtre saint Jean a dit « qu'elle nous rendra semblables à Dieu, parce que nous le verrons tel qu'il est»[180].

[177] Psaume XXVI, 4.
[178] Zacharie, XII, 10.
[179] I Corinthiens XIII, 12.
[180] I Jean III, 2.

C'est de cette vision que parlait le psalmiste quand il s'écriait : « J'ai demandé une grâce au Seigneur, de contempler la beauté du Seigneur »[181]. Et Jésus-Christ lui-même a dit : « Je l'aimerai et je me manifesterai à lui »[182].

Aussi, devons-nous purifier nos cœurs par la foi, car il est dit : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu »[183].

Une lecture assidue de nos Écritures et surtout le regard de l'amour nous fourniraient encore, sur cette vision béatifique, mille textes épars çà et là et non moins concluants, mais j'en ai rapporté assez pour être en droit de conclure que cette vision est le bien suprême de l'homme et que sa possession doit être le but et le terme de toutes nos bonnes œuvres.

Quant à cette autre vision qui sera celle de l'humanité sainte de Jésus-Christ et qui aura lieu, lorsque toutes les nations seront rassemblées devant lui et que les pécheurs lui-diront : « Seigneur, quand est-ce que nous vous avons vu avoir faim ou soif ?» il est certain qu'elle ne sera ni un bien pour les méchants condamnés aux flammes éternelles, ni le bien suprême pour les élus, car le Juge souverain les appellera à prendre possession du royaume qui leur a été préparé dès le commencement du monde.

« Allez au feu éternel », dira-t-il aux méchants.

Et aux bons : « Venez les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé »[184].

Et alors, continue l'Évangéliste, « les méchants iront au feu éternel et les bons à la vie éternelle ».

[181] Psaume XXVI, 7.
[182] Jean XIV, 21.
[183] Matthieu V, 8.
[184] Matthieu XXV, 37 et 41.

Or, la vie éternelle consiste, selon la parole du Sauveur lui-même, en ce « qu'ils vous connaissent, vous le seul Dieu véritable et Jésus-Christ que vous avez envoyé », mais Jésus-Christ vu en cette gloire, au sujet de laquelle il disait à son Père : « Glorifiez-moi de la gloire que j'ai eue en vous avant que le monde fût »[185].

Ce sera aussi alors que le Fils remettra le royaume à Dieu, son Père et que le bon serviteur entrera dans la joie de son Maître[186]. Jésus-Christ cachera donc les élus de Dieu dans le secret de sa face et il les protégera contre le trouble et l'effroi des hommes[187], c'est-à-dire des méchants que la sentence du souverain Juge frappera de terreur et de consternation.

Mais le juste n'aura rien à craindre parce que caché dans l'intérieur du tabernacle, c'est-à-dire en la foi de l'Église catholique, il sera à l'abri de la contradiction des langues, c'est-à-dire des calomnies des hérétiques.

Il est permis d'expliquer autrement ces paroles : « Pourquoi m'appelez-vous bon ? Dieu seul est bon » et, on peut le faire, en toute sûreté et de diverses manières, pourvu qu'on ne croie point que le Fils, en tant qu'il est le Verbe par qui tout a été fait, est inférieur au Père en bonté.

Ainsi, ne vous éloignez point de la doctrine orthodoxe et plus vous multiplierez les moyens d'échapper aux pièges des hérétiques, plus aussi vous les convaincrez, victorieusement, de mensonge et d'erreur.

Mais, poursuivons ce sujet, en le considérant sous un autre aspect.

---

[185] Jean XVII, 3 et 5.
[186] Cf. Matthieu XXV, 21.
[187] Cf. Psaume XXX, 21.

LIVRE DEUXIÈME : MISSIONS ET APPARITIONS.

Encore de l'égalité et de l'unité de substance dans les trois personnes divines. — Celui qui est envoyé n'est point inférieur à celui qui l'envoie. — Diverses apparitions de Dieu rapportées dans l'Écriture. — La Sainte Trinité, immuable et invisible de sa nature, est présente en tout lieu. — Il y a, en elle, unité d'action, dans la mission et dans l'apparition.

PRÉFACE.

Ceux qui cherchent Dieu et qui s'appliquent, selon la faiblesse de l'esprit humain, à comprendre le mystère de la sainte Trinité, entreprennent un travail laborieux et difficile, car, d'un côté, l'intelligence elle-même s'émousse dans ses efforts pour fixer cette lumière inaccessible et de l'autre, l'Écriture renferme une foule d'expressions dont il n'est pas toujours bien facile de saisir le sens.

Je crois que l'Esprit-Saint a permis ces difficultés afin d'humilier notre raison et de la relever ensuite en la forçant de se laisser diriger et éclairer par la grâce de Jésus-Christ. C'est pourquoi, si vous parvenez en un tel sujet à découvrir la vérité pleine et entière, vous devez être facilement indulgent pour ceux qui s'égareraient dans les profondeurs de cet impénétrable mystère.

Mais l'homme qui se trompe doit se prémunir contre deux vices qu'on lui pardonnerait difficilement. Le premier serait de se montrer présomptueux avant que d'avoir saisi la vérité et le second serait de s'opiniâtrer à défendre une erreur prouvée et démontrée.

Puisse le Seigneur exaucer ma prière et me préserver de ces deux vices également contraires à la recherche de la vérité et à la saine interprétation des saintes Écri-

tures ! Puisse-t-il aussi, comme je l'espère, me couvrir du bouclier de sa bonne volonté et de sa miséricorde, afin que je continue avec une ardeur nouvelle à étudier, soit dans l'Écriture, soit dans la nature visible, la grande question de la nature divine.

Au reste, ces deux sources ne nous sont ouvertes que pour nous faciliter la recherche et l'amour de Celui qui a inspiré l'une et créé l'autre.

Je n'hésiterai pas non plus à dire franchement ma pensée et toujours je rechercherai l'approbation des gens judicieux, bien plus que je ne craindrai les critiques des méchants. Et en effet, la charité qui est la plus belle des vertus, est si modeste qu'elle emprunte volontiers le doux regard de la colombe et l'humilité qui est sincère, évite avec soin d'employer la dent du dogue, même lorsqu'elle prouve invinciblement la vérité.

D'ailleurs, je préfère les observations de tout censeur catholique aux louanges et aux flatteries d'un hérétique, car celui qui aime réellement la vérité ne doit craindre aucune critique.

Et en effet, c'est un ennemi qui vous reprend ou un ami. Si c'est un ennemi qui vous insulte, il faut le supporter. Si c'est un ami qui s'égare, il faut le ramener en la bonne voie et s'il veut vous instruire, il faut l'écouter.

Mais l'hérétique qui vous loue et qui vous flatte ne fait que vous affermir dans votre erreur et vous y enfoncer plus profondément.

« Que le juste me reprenne donc et me corrige avec charité, mais que l'huile du pécheur ne se répande point sur ma tête »[188].

[188] Psaume CXL, 5.

CHAPITRE I.

RÈGLES D'INTERPRÉTATION.

Tout chrétien qui veut parler de Notre-Seigneur Jésus-Christ doit s'attacher inviolablement à la règle canonique qui est basée sur l'Écriture et sur l'enseignement des docteurs catholiques.

Or, cette règle nous apprend à considérer le Fils de Dieu comme égal à son Père, selon la nature divine qu'il possède essentiellement et inférieur au Père selon la forme d'esclave qu'il a daigné prendre. En cette forme il est inférieur au Père et à l'Esprit-Saint.

Que dis-je ? Il est inférieur à lui-même. Non certes en tant qu'il a été dans le temps, mais en tant qu'il est, car en prenant la forme d'esclave, il n'a point dépouillé la forme de Dieu et c'est ce que j'ai prouvé dans le livre précédent par plusieurs citations des saintes Écritures.

Cependant, il faut reconnaître que nos livres sacrés renferment quelques passages dont le sens peut sembler douteux. Le lecteur hésite donc à les entendre du Fils qui, comme homme, est inférieur au Père ou du Fils qui, comme Dieu, est égal au Père.

C'est que, en effet, nous disons du Fils qu'il est Dieu de Dieu et lumière de lumière, tandis qu'en parlant du Père, nous disons simplement qu'il est Dieu et non Dieu de Dieu. Il est, en effet évident, que Dieu le Fils a un Père qui l'a engendré et dont il est le Fils. Le Père, au contraire, ne doit rien au Fils, si ce n'est que par lui il est le Père, car tout fils tient de son père tout ce qu'il est et il ne peut cesser d'être son fils. Mais le père n'est point redevable à son fils de ce qu'il est, puisqu'il est son père.

Ainsi, dans l'Écriture certains passages marquent que, entre le Père et le Fils, il y a égalité et unité de nature. En voici quelques-uns : « Mon Père et moi sommes un

»[189]. Et encore : « Jésus-Christ ayant la nature de Dieu, n'a pas cru que ce fût pour lui une usurpation de s'égaler à Dieu »[190].

Il serait facile de multiplier des citations semblables, mais de un autre côté, plusieurs textes prouvent que le Fils est inférieur au Père en tant qu'il a pris la forme d'esclave et qu'il a revêtu l'infirmité de la nature humaine.

« Le Père est plus grand que moi »[191], dit Jésus-Christ et encore : « Le Père ne juge personne, mais il a donné au Fils la puissance de juger »[192]. Aussi, ajoute-t-il, comme conséquence de cette première parole, « que cette puissance de juger lui a été donnée parce qu'il est Fils de l'homme »[193].

Enfin, quelques autres passages se taisent sur toute idée d'égalité ou d'infériorité et se bornent à exprimer ce que le Fils tient du Père. Tels sont ceux-ci : « Comme le Père a la vie en soi, ainsi il a donné au Fils d'avoir en soi la vie »[194] et « Le Fils ne peut rien faire par lui-même, qu'il ne le voie faire au Père[195].

Si l'on rapportait ce dernier texte à Jésus-Christ comme étant inférieur au Père, en tant qu'il a pris la forme d'esclave, il s'ensuivrait que le Père a marché le premier sur les eaux[196], qu'il a guéri avec de la salive et de la boue un aveugle-né[197] et qu'il a opéré tous les miracles que le Fils, comme homme, a faits parmi les hommes. Autrement, Jésus-Christ n'eût pu les faire, puisque « le Fils ne peut rien faire par lui-même, qu'il ne le voie faire au Père ».

Mais qui porterait jusqu'à ce point le délire et l'extravagance ?

---

[189] Jean X , 30.
[190] Philippiens II, 6.
[191] Jean XIV, 28.
[192] Jean V, 22.
[193] Jean V, 26 et 27.
[194] Jean V, 26.
[195] Jean V, 19.
[196] Cf. Matthieu XIV, 26.
[197] Cf. Jean IX, 6 et 7.

Le sens de ces paroles est donc d'abord, que la vie est immuable dans le Fils comme dans le Père et que, néanmoins, le Fils est engendré du Père. Ensuite, qu'il y a, dans le Père et le Fils, unité d'opération et que, néanmoins, le Fils tient du Père, qui l'a engendré, la puissance d'agir et, en troisième lieu, que le Fils voit le Père, mais de telle manière que, de cette vue, résulte le fait de sa génération.

Et, en effet, pour le Fils, voir le Père c'est être du Père ou en être engendré et le voir agir c'est agir également, mais non de lui-même, parce qu'il ne s'est pas engendré lui-même. Aussi, dit-il que « quelque chose que le Fils voie faire au Père, il le fait aussi »[198], parce qu'il est né du Père.

Mais ici il ne faut se représenter ni le peintre qui reproduit le tableau qu'il a sous les yeux, ni la main qui fixe, par l'écriture, les pensées de l'esprit. C'est un ordre d'opération tout différent, car « quelque chose que le Père fasse, le Fils le fait également comme lui ».

Ces derniers mots, *également* et *comme lui*, expriment qu'il y a unité d'opération dans le Père et le Fils et ils indiquent, en même temps, que le Fils agit par le Père. C'est pourquoi « le Fils ne peut rien faire par lui-même, qu'il ne le voie faire au Père ».

Au reste, en parlant ainsi, les écrivains sacrés n'ont point voulu affirmer que le Fils, comme Dieu, est inférieur au Père et ils se sont seulement proposé de nous marquer sa génération éternelle. C'est donc faussement que quelques-uns en concluent l'infériorité du Fils.

Cette erreur provient, en eux, d'une connaissance peu approfondie de nos livres saints et parce que la saine raison se refuse à interpréter ces divers passages du Fils de Dieu, comme homme, ils se troublent et s'égarent en leurs pensées.

[198] Jean V, 19.

Voulons-nous éviter ce malheur ?

Attachons-nous fortement à la règle qui explique ces textes, non de l'infériorité du Fils, mais de sa génération et voyons-y, non l'indice d'une inégalité quelconque entre le Père et le Fils, mais le mode de la naissance de celui-ci.

CHAPITRE II.

DEUX SENS ÉGALEMENT VRAIS.

Il se rencontre donc dans l'Écriture, comme je l'ai déjà observé, certains passages dont le sens semble douteux. Et, en effet, ils peuvent ou signifier que le Fils, en tant qu'homme, est inférieur au Père ou affirmer que, quoique parfaitement égal au Père, il est sorti de son sein.

Dans ce cas et si la difficulté ne peut être levée, je pense qu'on peut, en toute sûreté, entendre ces passages de Jésus-Christ comme homme et comme Dieu.

En voici un exemple : « Ma doctrine, dit Jésus-Christ, n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé »[199].

Or, cette parole peut s'appliquer à Jésus-Christ comme homme, ainsi que je l'ai démontré dans le livre précédent[200] et aussi à Jésus-Christ comme Dieu et, en cette qualité, égal au Père, quoiqu'il soit né du Père.

Et, en effet, en tant que Jésus-Christ est Dieu, il ne faut pas distinguer en lui l'être et la vie, puisqu'il est lui-même la vie et, de même, on ne doit point séparer en lui la doctrine de la personne, parce qu'il est lui-même la doctrine céleste.

Précédemment, nous avons vu que cette parole : « Le Père a donné au Fils d'avoir la vie en soi », signifiait que le Père a engendré un Fils qui est, lui-même, la

[199] Jean VII, 16.
[200] Voyez Livre I, chap. 2.

vie et c'est ainsi que cette autre parole : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé », indique que le Père a engendré un Fils qui est lui-même la doctrine céleste. En formulant cette affirmation, Jésus-Christ voulait dire : Je ne me suis point moi-même donné l'être, mais je l'ai reçu de Celui qui m'a envoyé.

CHAPITRE III.

L'ESPRIT-SAINT PROCÈDE DU PÈRE ET DU FILS.

Quant à l'Esprit-Saint, nous ne saurions sans doute dire « qu'il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'esclave »[201]. Et, néanmoins, à son égard, Jésus-Christ s'exprime ainsi : « Lorsque l'Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité, car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi »[202].

Si le Sauveur n'eût immédiatement ajouté : « Tout ce qui est à mon Père est à moi. C'est pourquoi je vous ai dit que l'Esprit recevra de ce qui est à moi et vous l'annoncera », peut-être eussions-nous cru que l'Esprit-Saint était né du Fils, comme celui-ci est né du Père.

Et, en effet, il avait dit, en parlant de lui-même : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé » et, en parlant de l'Esprit-Saint : « Il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il a entendu » et encore : « Il recevra de ce qui est à moi et il vous l'annoncera ». Toutefois, parce que le Sauveur explique ainsi cette dernière parole : « Il recevra de ce qui est à moi », en disant : « Tout ce qui est au Père est à moi. C'est pourquoi je vous ai dit que l'Esprit recevra de moi et vous l'annoncera

[201] Philipiens II, 7.
[202] Jean XVI, 13-15.

», nous ne pouvons pas ne point comprendre que l'Esprit-Saint recevra également du Père et du Fils.

Telle est, en effet, la conséquence rigoureuse de ces paroles : « Lorsque le Consolateur sera venu, cet Esprit de vérité, qui procède du Père et que je vous enverrai de la part de mon Père, rendra témoignage de moi »[203].

C'est donc comme procédant du Père que cet Esprit de vérité ne parle pas de lui-même. Mais ici, il est utile de rappeler que le Fils n'est point inférieur au Père, parce qu'il a dit : « Le Fils ne peut rien faire par lui-même, qu'il ne le voie faire au Père »[204], car il a prononcé ces paroles non comme homme, mais comme Dieu, ainsi que je l'ai prouvé et c'est pourquoi elles signifient, non que le Fils est inférieur au Père, mais qu'il est engendré du Père.

Et de même l'Esprit-Saint ne cesse point d'être égal au Père et au Fils parce que Jésus-Christ a dit « qu'il ne parlera pas de lui-même, mais qu'il dira tout ce qu'il aura entendu ». Cette parole indique seulement que l'Esprit-Saint procède du Père.

Mais, puisque le Fils est né du Père et que l'Esprit-Saint procède du Père, pourquoi ne les nommons-nous pas tous deux fils engendrés ?

Je me réserve de répondre plus tard à cette question et de prouver, si le Seigneur m'en fait la grâce, que le Fils est Fils unique du Père et que l'Esprit-Saint, quoique procédant du Père, n'en vient point par voie de filiation, ni de génération[205].

[203] Jean XV, 26.
[204] Jean V, 19.
[205] Voyez livre XV, ch. XXV.

CHAPITRE IV.

LE FILS GLORIFIÉ PAR LE PÈRE.

Et maintenant, secouez votre sommeil, si vous le pouvez, ô vous qui vous flattez d'appuyer l'infériorité du Fils à l'égard du Père sur cette parole : « Père, glorifiez-moi »[206].

Eh quoi ! Voilà que l'Esprit-Saint lui-même glorifie le Fils ! Mais est-ce une raison pour affirmer qu'il lui est supérieur ?

Or, l'Esprit-Saint ne glorifie le Fils que parce qu'il reçoit du Fils et il n'en reçoit ce qu'il doit annoncer que parce que le Fils lui-même a fait ce que possède le Père. Ainsi, il est évident que tout ce qui est au Père appartient non-seulement au Fils, mais encore à l'Esprit-Saint, puisque ce dernier a le pouvoir de glorifier le même Fils que le Père glorifie.

Enfin, si mes adversaires veulent absolument que celui qui glorifie soit plus grand que celui qui est glorifié, du moins ne pourront-ils pas ne point reconnaître une égalité parfaite entre le Père et le Fils qui se glorifient réciproquement.

Il est, en effet, écrit que le Fils glorifie le Père.

« Père, je vous ai glorifié sur la terre »[207], dit Jésus-Christ.

Mais, qu'ils évitent alors une nouvelle erreur, qui serait de croire l'Esprit-Saint supérieur au Père et au Fils, parce que, d'un côté, il glorifie le Fils que glorifie aussi le Père et que, de l'autre, l'Écriture ne dit, nulle part, qu'il soit lui-même glorifié par le Père ou par le Fils.

[206] Jean XVII, 1.
[207] Jean XVII, 4.

CHAPITRE V.

LE FILS ET LE SAINT-ESPRIT ENVOYÉS PAR LE PÈRE.

Convaincus sur ce point, mes adversaires se retournent vers un autre et disent : Celui qui envoie est évidemment plus grand que celui qui est envoyé.

Le Père est donc plus grand que le Fils, puisque celui-ci ne cesse de se dire envoyé par le Père et il est encore plus grand que l'Esprit-Saint, puisque le Fils dit de ce dernier que « le Père l'enverra en son nom »[208].

Quant à l'Esprit-Saint, il est, certainement, inférieur au Père qui l'envoie, comme je viens de le rappeler et inférieur aussi au Fils, qui disait à ses apôtres : « Si je m'en vais, je vous l'enverrai »[209].

Voilà bien l'objection et, pour la résoudre avec plus de netteté, je demande tout d'abord d'où le Fils a-t-il été envoyé et où est-il venu ?

« Je suis sorti de mon Père et je suis venu dans le monde »[210], dit-il lui-même.

Ainsi, le Fils est envoyé, parce qu'il sort de son Père et vient dans le monde. Mais que signifie donc ce passage du même Évangéliste : « Le Verbe était dans le monde et le monde a été fait par lui et le monde ne l'a pas connu » et, ajoute-t-il, « il est venu chez lui »[211] ?

Ainsi, le Fils a été envoyé là où il est venu, mais si, en sortant de son Père, il est venu dans le monde, où il était déjà, il a donc été envoyé là où il était.

Et, en effet, nous lisons dans les prophètes, que le Seigneur dit : « Je remplis le ciel et la terre »[212].

---

[208] Jean XIV, 26.
[209] Jean XVI, 7.
[210] Jean XVI, 28.
[211] Jean I, 10 et 11.
[212] Jérémie XXIII, 24.

Quelques interprètes attribuent même cette parole au Fils qui, selon eux, l'aurait inspirée au prophète ou prononcée par sa bouche. Quoiqu'il en soit, le Fils n'a pu être envoyé que là où il était déjà, car où n'est pas Celui qui a dit : « Je remplis le ciel et la terre » ?

Voulez-vous rapporter cette parole au Père ?

J'y consens. Mais où le Père peut-il être sans son Verbe et sans cette Sagesse qui « atteint d'une extrémité à l'autre avec force et dispose toutes choses avec douceur »[213] ?

Bien plus, où peut-il être sans son Esprit ?

Aussi, l'Esprit-Saint lui-même a-t-il été envoyé là où il était. C'est ce que nous fait comprendre le psalmiste, lorsque, voulant exprimer que Dieu est présent en tous lieux et qu'il ne pouvait se dérober à ses regards, il nommait tout d'abord l'Esprit Saint et s'écriait : « Seigneur, où irai-je de devant votre Esprit ? Où fuir devant votre face ? Si je monte vers les cieux, vous y êtes ? Si je descends au fond des enfers, vous voilà »[214].

Mais, puisque le Fils et l'Esprit-Saint sont envoyés là où ils étaient déjà, il ne nous reste plus qu'à expliquer le mode de cette mission du Fils et du Saint-Esprit, car, pour le Père, nous ne lisons nulle part qu'il soit envoyé.

Et, d'abord, je transcris, relativement au Fils, ce passage de l'Apôtre : « Lorsque les temps furent accomplis, Dieu envoya son Fils, formé d'une femme et assujetti à la loi, pour racheter ceux qui étaient sous sa loi »[215].

Cette expression, « formé d'une femme », signifie pour tout catholique, non que Marie perdit alors sa virginité, mais seulement et selon une façon de parler qui est

[213] Sagesse VIII, 1.
[214] Psaume CXXXVIII, 8.
[215] Galates IV, 4.

ordinaire aux Hébreux, qu'elle devint mère. Lors donc que l'Apôtre dit « que Dieu envoya son Fils formé d'une femme », il indique évidemment que Dieu l'envoya là où il devait se faire homme, car, en tant qu'il est né de Dieu, le Fils était déjà dans le monde, mais en tant qu'il est né de la Vierge Marie, il fut envoyé et il vint dans le monde.

Au reste, il a été envoyé conjointement par le Père et l'Esprit-Saint. Et, en effet, on ne saurait, tout d'abord, comprendre que la naissance humaine du Verbe ait pu avoir lieu sans le concours de l'Esprit-Saint et puis, l'Évangile nous l'affirme ouvertement.

La Vierge Marie dit à l'ange : « Comment cela se fera-t-il ? » et l'ange lui répondit : « L'Esprit-Saint surviendra en vous et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre »[216].

Aussi, saint Matthieu dit-il qu' « elle se trouva avoir conçu du Saint-Esprit »[217].

Enfin, c'est de son futur avènement en la chair que Jésus-Christ lui-même a dit par la bouche d'Isaïe : « Le Seigneur et son Esprit m'ont envoyé »[218].

Peut-être aussi quelqu'un de mes adversaires me pressera-t-il jusqu'à me faire dire que le Fils s'est envoyé lui-même.

Et, en effet, la conception de Marie et son enfantement sont une œuvre de la Trinité tout entière, puisque les trois personnes divines coopèrent également à la création des êtres.

Comment donc, direz-vous, le Fils est-il envoyé par le Père, s'il s'envoie lui-même ?

[216] Luc I, 34 et 35.
[217] Matthieu I, 18.
[218] Isaïe XLVIII, 16.

Avant toute réponse, je demande à mon tour qu'on m'explique comment le Père sanctifie le Fils, puisque celui-ci se sanctifie lui-même ?

Or, Jésus-Christ a expressément formulé cette double vérité. « Moi, vous dites que je blasphème, parce que j'ai dit : Je suis Fils de Dieu »[219], dit-il, que le Père a sanctifié et envoyé au monde et, dans un autre endroit, il dit : « Je me sanctifie pour eux »[220].

Je demande encore comment le Père a pu livrer son Fils à la mort, puisqu'il s'y est livré lui-même. C'est ce que nous enseigne l'Apôtre, quand il nous dit que « Dieu n'a pas épargné son propre Fils et qu'il l'a livré pour nous tous »[221] et, parlant ailleurs du Sauveur et de sa rédemption, il écrit ces mots : « Il m'a aimé et il s'est livré pour moi »[222].

Avec un peu de science théologique, on me répondra que dans le Père et le Fils il y a unité de volonté, non moins qu'unité d'opération. Comprenons donc que si le mystère de l'Incarnation du Verbe et celui de sa naissance du sein de la Vierge Marie nous révèlent qu'il a été envoyé par le Père, il n'est pas moins certain que ces deux mystères sont l'œuvre conjointe et unique du Père et du Fils. Il faut aussi leur adjoindre l'Esprit-Saint, car l'Évangile dit expressément que « Marie se trouva avoir conçu du Saint-Esprit ».

Cette manière d'élucider la question nous fera comprendre plus facilement le sens de cette assertion : Dieu le Père a envoyé son Fils, il lui a commandé de venir dans le monde et soudain le Fils a obéi et est venu.

Mais le Père a-t-il simplement manifesté un désir ou bien a-t-il donné un ordre formel ?

---

[219] Jean X, 36.
[220] Jean XVII, 19.
[221] Romains VIII, 32.

Peu importe, puisque dans un cas, comme dans l'autre, le Père a déclaré sa volonté par sa parole. Or, la parole ou le Verbe de Dieu n'est autre que le Fils de Dieu.

C'est pourquoi, dès là que le Père a envoyé le Fils par sa parole, on est en droit de conclure que cette mission n'est pas moins l'œuvre du Fils que celle du Père. Le Père envoie le Fils et le Fils s'envoie lui-même, parce qu'il est le Verbe ou la Parole du Père.

Eh ! Qui pourrait, en effet, proférer cet horrible blasphème et dire que le Père a prononcé une parole rapide et passagère pour envoyer son Verbe éternel et faire que dans le temps il apparût en notre chair ?

Mais la vérité est que, en Dieu, était le Verbe, qu'au commencement le Verbe était avec Dieu et qu'il était Dieu lui-même.

Ainsi, cette sagesse divine qui n'est point bornée par le temps, a daigné, dans le temps, prendre la nature humaine. Et comme en dehors de tout calcul de temps et de durée, le Verbe était au commencement et que le Verbe était avec Dieu et que le Verbe était Dieu, éternellement aussi résidait dans le Verbe le décret ou la parole qui réglait que, dans le temps, le Verbe se ferait chair et qu'il habiterait parmi nous[223].

Lors donc que « la plénitude des temps fut arrivée, Dieu envoya son Fils formé d'une femme »[224] . C'est-à-dire né dans le temps, afin que son Verbe devînt homme et qu'il parût au milieu des hommes.

Mais le Verbe avait, de toute éternité, fixé en lui-même le moment où il se manifesterait dans le temps, car l'ordre des temps et la succession des siècles sont éternels en la sagesse de Dieu.

---

[222] Galates II, 20.
[223] Jean I, 1, 2, 14.
[224] Galates IV, 4.

Or, puisque nous reconnaissons que le décret qui réglait l'incarnation appartient également au Père et au Fils, nous pouvons dire avec raison que celui des deux qui a paru en notre chair a été envoyé et que l'autre qui ne s'est point manifesté, l'a envoyé, car les œuvres extérieures qui paraissent à nos yeux, se réalisent en Dieu dans le secret de la divinité et c'est pourquoi on les dit *envoyées* (*missa*).

Au reste, c'est la personne du Fils qui s'est faite homme et non celle du Père. Aussi, disons-nous que, dans ce mystère, le Père a envoyé le Fils, parce qu'étant, avec son Fils, Dieu et invisible, il a fait que ce Fils s'est rendu visible.

Mais si le Fils, en se rendant visible, eût cessé d'être invisible ainsi que le Père, c'est-à-dire si la nature invisible du Verbe se fût changée et transformée en une créature visible, on comprendrait bien que le Père envoie le Fils, quoique l'on ne puisse concevoir aussi facilement que le Fils reçoive de lui-même sa mission, ainsi qu'il la reçoit du Père.

Mais, parce que le Fils, en prenant la forme d'esclave, a conservé la forme divine en toute son intégrité, il est évident que le Père et le Fils, par une opération secrète et invisible, ont fait que le Fils apparût parmi les hommes. En d'autres termes, le Père invisible et le Fils invisible ont envoyé le Fils, afin qu'il se manifestât au monde.

Pourquoi donc Jésus-Christ dit-il : « Je ne suis point venu de moi-même »[225] ?

C'est qu'il parlait en tant qu'homme et c'est en ce même sens qu'il ajoutait encore : « Je ne juge personne »[226].

Nous disons donc que Dieu le Fils a été envoyé, parce que, étant, comme Dieu, caché aux regards des hommes, il s'est rendu visible comme homme. Et, de même, il est aisé de comprendre que l'Esprit-Saint est également envoyé, car nous savons que cet Esprit divin s'est manifesté quelquefois sous une forme sensible et matérielle.

[225] Jean VIII, 42.
[226] Jean VIII, 15.

Ainsi, au baptême de Jésus-Christ, il descendit sur lui sous la forme d'une colombe et, au jour de la Pentecôte, il s'annonça d'abord par un vent violent et les apôtres virent ensuite comme des langues de feu qui se partagèrent et se reposèrent sur chacun d'eux[227]. C'est cette manifestation visible de l'action secrète de l'Esprit Saint que nous appelons Mission.

Sans doute, il n'apparut pas en cette nature invisible et incommunicable qui lui est commune avec le Père et le Fils, mais il voulut exciter, par ces signes sensibles, l'attention des hommes, afin que, de cette manifestation temporelle, ils s'élevassent à la pensée de sa présence éternelle et invisible.

CHAPITRE VI.

LE SAINT-ESPRIT NE S'EST PAS INCARNÉ COMME LE FILS.

Nous observons aussi que nulle part l'Écriture ne dit que le Père est plus grand que l'Esprit-Saint, ni que celui-ci soit inférieur au Père. La raison en est que l'Esprit-Saint ne s'est point uni hypostatiquement aux créatures dont il empruntait la forme pour se rendre visible, comme le Verbe divin s'est uni à la nature humaine et s'est manifesté en cette nature, car en Jésus-Christ la divinité était unie à l'humanité d'une manière bien plus excellente que dans les saints qui participent à la sainteté de Dieu et si, comme homme, il surpassait tous les hommes en sagesse, ce n'était point qu'il eût plus abondamment puisé dans la plénitude du Verbe, mais c'était que, en lui, il n'y avait qu'une seule personne : la personne du Verbe.

Et, en effet, il est bien différent d'affirmer que le Verbe est dans la chair ou que le Verbe est chair, c'est-à-dire que le Verbe est dans l'homme ou que le Verbe est homme. Au reste, ici, le mot chair signifie homme, comme dans ce passage de

[227] Cf. Matthieu III, 16 et Actes II, 2-4.

l'Évangile : « Le Verbe s'est fait chair »[228] et encore : « Toute chair verra également le salut de Dieu »[229], car, qui oserait dire que ces derniers mots désignent une créature inanimée et irraisonnable ? Évidemment, « toute chair » veut dire tout homme.

Il est donc vrai de dire que l'Esprit-Saint ne s'est point uni la créature dont il a emprunté la forme pour se manifester, de la même manière que le Fils de Dieu s'est uni la nature humaine, qu'il a prise dans le sein de la Vierge Marie, car ce divin Esprit n'a point béatifié la colombe, ni le vent, ni le feu et il ne s'est joint à aucun de ces éléments en unité de personne et par une union éternelle.

On serait également dans l'erreur, si l'on affirmait que ces éléments n'étaient point de simples créatures et que l'Esprit-Saint, comme s'il était muable et changeant de sa nature, s'était transformé en colombe, en souffle ou en feu, ainsi que l'eau se convertit en glace.

La vérité est que ces diverses créatures se montrèrent, en temps opportun, se réjouissant de servir leur Créateur et obéissant à l'ordre de Celui qui est, par essence, immuable et éternel. C'est ainsi qu'elles symbolisèrent son opération divine et qu'elles la manifestèrent aux hommes sous de mystérieux emblèmes.

Sans doute, saint Matthieu nous dit que la colombe représentait l'Esprit-Saint et, au livre des Actes, saint Luc marque expressément que, à la Pentecôte, ce même Esprit parut sous la figure de langues de feu. « Il parut comme des langues de feu qui se partagèrent et se reposèrent sur chacun d'eux. Et ils commencèrent à parler diverses langues, selon que l'Esprit-Saint les faisait parler »[230], dit-il.

Toutefois, il nous est défendu de dire que le Saint-Esprit était, tout ensembles, Dieu et colombe, Dieu et langues de feu, comme nous disons du Fils qu'il est Dieu et

[228] Jean I, 14.
[229] Luc III, 6.
[230] Actes II, 1-4.

homme et même qu'il est l'Agneau de Dieu. Cette dernière expression se rapporte à cette parole du saint précurseur : « Voici l'Agneau de Dieu »[231] et à la vision que saint Jean rapporte dans son Apocalypse et où il vit Jésus-Christ comme un agneau immolé[232].

Et, en effet, dans cette vision, le prophète ne vit point, des yeux du corps, un agneau matériel et sensible et il aperçut seulement, du regard, une forme idéale. Jean-Baptiste et les apôtres, au contraire virent réellement, de leurs yeux, une colombe et des langues de feu.

J'avoue, néanmoins, que, au sujet de ces langues, on peut demander, en interprétant rigoureusement le texte de saint Luc, si les apôtres les virent des yeux du corps ou du regard de l'esprit, car l'évangéliste ne dit pas que les Apôtres virent comme des langues de feu se partager, mais qu'il parut comme des langues de feu.

Or, nous ne disons pas dans le même sens : il parut et j'ai vu. Quand il s'agit de formes corporelles qui se montrent en des visions imaginatives, nous disons également : il parut et j'ai vu et quand il s'agit de corps réels et sensibles qui se présentent devant nos yeux, nous ne disons point ordinairement : il parut, mais j'ai vu.

Il est donc permis de demander au sujet de ce feu, de quelle manière il a été vu. Les Apôtres le virent-ils par le regard intérieur de l'âme ou des yeux du corps ? Je n'ose le décider.

Mais, pour ce qui est de la colombe, comme l'Évangile dit qu'elle parut sous une forme sensible et corporelle, on ne peut douter qu'elle n'ait été vue des yeux du corps.

Observons encore qu'il serait inexact de dire que le Saint-Esprit était colombe ou feu, dans le même sens que nous nommons Jésus-Christ la pierre, selon cette parole

[231] Jean I, 29.
[232] Cf. Apocalypse V, 6.

de l'Apôtre : « Or, cette pierre était le Christ »[233], car cette pierre existait précédemment et, parce que son action symbolisait le Christ, elle en reçut le nom.

Il en est de même de la pierre que prit Jacob, sur laquelle il s'endormit et qu'il oignit ensuite d'huile pour la consacrer au Seigneur.

Enfin, Isaac lui-même était la figure de Jésus-Christ lorsqu'il portait le bois du sacrifice[234].

Ici, la pierre et le bois existaient antérieurement et ils ne symbolisèrent Jésus-Christ que par une action extérieure et interprétative. La colombe, au contraire et le feu furent instantanément créés pour exprimer l'opération du Saint-Esprit.

C'est pourquoi je les comparerais volontiers au buisson ardent[235] que vit Moïse, à la colonne de feu qui guidait les Israélites dans le désert[236] et aux éclats de la foudre qui ébranlait le Sinaï, lorsque Dieu y promulgua sa loi[237]. Et, en effet, il y avait là une forme sensible et passagère qui annonçait la présence du Seigneur.

CHAPITRE VII.

APPARITIONS DIVINES.

C'est donc par rapport à ces formes corporelles que nous disons que le Saint-Esprit a été envoyé, car elles n'existèrent que pour symboliser son opération secrète et pour la rendre temporellement sensible aux regards des hommes.

Toutefois, nous n'affirmons point que le Saint-Esprit soit inférieur au Père, ainsi que nous le disons du Fils, en tant qu'il est homme. C'est que le Fils s'est uni la

[233] I Corinthiens X, 4.
[234] Cf. Genèse XXVIII, 6 et XXII, 6.
[235] Cf. Exode III, 2.
[236] Cf. Exode XIII, 21.
[237] Cf. Exode XIX 16-22.

nature humaine en unité de personne, tandis que ces formes ne furent créées que pour signifier l'opération du Saint-Esprit et qu'elles cessèrent ensuite d'exister.

Mais, pourquoi ne disons-nous pas que le Père a été envoyé, quoiqu'il se soit montré sous ces figures sensibles et corporelles, telles que le buisson ardent, la colonne de feu et de nuée et les éclats du tonnerre, quoiqu'il ait alors parlé à nos pères, ainsi que l'Écriture nous l'atteste ?

Et, en effet, Dieu le Père se révélait aux regards des hommes par ces formes corporelles et sensibles. Si, au contraire, c'était le Fils qui se manifestait ainsi, pourquoi n'est-il dit envoyé par le Père que bien des siècles plus tard et seulement lorsqu'il a été formé d'une femme ?

« Quand la plénitude des temps fut arrivée, Dieu envoya son Fils, formé d'une femme »[238], dit l'Apôtre.

Or, ce même Fils n'avait pas été précédemment envoyé, quand il parlait à nos pères sous ces formes mobiles et passagères. D'ailleurs, en admettant que l'on ne puisse véritablement dire du Fils qu'il a été envoyé, si l'on ne se reporte au mystère de l'incarnation, pourquoi le disons-nous du Saint-Esprit, qui jamais ne s'est uni à aucune créature ?

Enfin, voulez-vous ne plus reconnaître en ces figures dont nous parlent la loi et les prophètes, ni le Père, ni le Fils, mais le Saint-Esprit ? Je vous demanderai encore pourquoi ce n'est que dans l'Évangile que cet Esprit est dit envoyé, quoiqu'il soit évident qu'il l'ait été longtemps auparavant et de diverses manières ?

Ces questions sont difficiles et perplexes et avant d'en aborder la solution, je dois rechercher si sous ces formes corporelles et sensibles les trois personnes divines se manifestaient séparément, en sorte que, tantôt ce fût le Père, tantôt le Fils ou le

[238] Galates IV, 4.

Saint-Esprit ou bien si c'était la Trinité entière sans distinction de personnes et comme n'étant qu'un seul et unique Dieu.

En second lieu, quel que soit le résultat de mes recherches, je demanderai encore si Dieu créa réellement alors la créature dont il se servit pour se montrer aux 'yeux des hommes ou si les anges, qui existaient déjà et qui étaient envoyés pour parler au nom de Dieu, revêtaient, selon les besoins de leur ministère, la forme d'une créature corporelle et sensible.

Peut-être aussi, comme ils ne sont point soumis à leurs corps, mais qu'ils le régissent à leur gré, ont-ils pu, en vertu de la puissance que le Seigneur leur a donnée, transformer ce corps en la forme qu'ils jugeaient la plus convenable à leur mission.

Enfin, j'examinerai __ et c'est là le point culminant de la question __ si le Fils et l'Esprit-Saint ont été envoyés avant l'époque qui est marquée dans l'Évangile et, s'ils l'ont été, quelle différence existe entre cette mission première et celle que les évangélistes nous racontent ou bien faut-il dire que le Fils n'a été envoyé qu'au moment où il s'incarna dans le sein de la Vierge Marie et qu'également l'Esprit-Saint n'a été envoyé qu'au jour où il se montra visiblement sous la forme d'une colombe ou de langues de feu.

CHAPITRE VIII.

TOUTE LA TRINITÉ ÉGALEMENT INVISIBLE.

Mais d'abord, je laisse de côté ceux qui, ne s'inspirant que de la chair, disent que le Fils unique de Dieu, qui est son Verbe et sa Sagesse et qui, toujours « immuable en lui-même, renouvelle sans cesse toutes chose »[239], a été non-seulement soumis au changement, mais encore qu'il s'est rendu visible à nos yeux. Leur erreur vient de ce

[239] Sagesse VII, 7.

qu'ils appliquent à l'étude de la religion un esprit plus rempli de pensées basses et terrestres que de sentiments religieux.

Et, en effet, considérons notre âme. Elle est une substance spirituelle et elle n'a pu recevoir l'être que de Celui par qui « toutes choses ont été faites et sans lequel rien n'a été fait »[240].

Eh bien ! Je dis que cette âme, quoique sujette au changement, n'est point visible.

Pourquoi donc mes adversaires le croient-ils du Verbe, qui est la sagesse même de Dieu et qui a créé notre âme ?

D'ailleurs, cette sagesse divine n'est pas seulement invisible comme l'est notre âme, mais de plus elle est immuable, ce que notre âme ne saurait jamais être. C'est cet attribut que proclame l'Écriture quand elle dit, en parlant de la sagesse divine, « qu'immuable en soi, elle renouvelle toutes choses »[241].

Il est vrai que, pour étayer cette erreur sur le témoignage des saintes Écritures, on cite deux passages de l'Apôtre. Mais on les prend dans un sens faux, puisqu'on n'applique qu'à Dieu le Père et non au Fils et au Saint-Esprit ce que l'Apôtre dit de la Trinité entière.

Au reste, voici ces deux passages : « Au Roi des siècles, au Dieu qui est l'immortel, l'invisible, l'unique, honneur et gloire dans les siècles des siècles »[242] et : « Celui qui est souverainement heureux, le seul puissant, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs ; qui seul possède l'immortalité ; qui habite une lumière inaccessible et qu'aucun homme n'a vu et ne peut voir »[243].

[240] Jean I, 3.
[241] Sagesse VII, 27.
[242] I Timothée I, 17.
[243] I Timothée VI, 15 et 16.

Et maintenant, pour ce qui est du véritable sens de ces passages, je crois en avoir déjà suffisamment donné l'explication.

CHAPITRE IX.

OBJECTIONS : RÉPONSES.

Je reviens donc à ceux qui veulent les entendre séparément de Dieu le Père et se refusent à les appliquer au Fils et au Saint-Esprit. Ils affirment, en conséquence, que le Fils s'est rendu visible bien des siècles avant son Incarnation dans le sein de la Vierge Marie, car, disent-ils, il a apparu aux Patriarches.

Mais, leur répondrai-je, si le Fils est visible de sa nature, il est également mortel de sa nature, puisque, selon vous, c'est uniquement au Père que se rapporte cette parole : « Qui seul possède l'immortalité ».

Si, au contraire, le Fils n'est mortel que parce qu'il a pris la nature humaine, souffrez aussi qu'il n'ait été visible qu'en cette nature.

Point du tout, répliquent-ils. De même que le Fils était visible avant l'Incarnation, il était également mortel avant l'incarnation.

Cette dernière assertion vous étonne, mais si mes adversaires reconnaissaient que le Fils n'est devenu mortel qu'en se faisant homme, ils seraient forcés d'avouer qu'il est immortel comme le Père, car, étant son Verbe et celui par qui « tout a été fait », il possède, essentiellement, l'immortalité. De plus, ils ne sauraient dire que, en prenant une chair mortelle, le Fils a perdu ses droits à l'immortalité, puisque notre âme elle-même n'est point soumise à la loi de mort qui frappe le corps, car Jésus-Christ nous a dit : « Ne craignez point ceux qui tuent le corps et ne peuvent tuer l'âme »[244].

[244] Matthieu X, 28.

Quant à la personne de l'Esprit-Saint, elle est encore pour eux un sujet de nouvelles perplexités. Et, en effet, supposons que le Fils soit mortel, parce qu'il a pris une nature mortelle, comment peuvent-ils dire que le Père seul, à l'exclusion du Fils et du Saint-Esprit, possède l'immortalité, puisque le Saint-Esprit, qui ne s'est point incarné, serait également mortel ?

Il faut donc en conclure que, si le Fils est mortel, ce n'est point uniquement parce qu'il s'est fait homme. D'un autre côté, si l'Esprit-Saint est immortel, ce n'est donc plus seulement du Père qu'il a été dit « que Dieu seul possède l'immortalité ».

Pour se tirer d'embarras, mes adversaires affirment que, avant le mystère de l'Incarnation, le Fils était de lui-même mortel, parce que, disent-ils, tout changement notable peut être appelé une mort. Ainsi, nous disons que notre âme meurt, non certes en ce sens qu'elle se transforme en notre corps ou en toute autre substance matérielle, mais en ce sens que, restant immuablement ce qu'elle est, elle passe d'un état à un autre et cesse d'être affectée aujourd'hui comme elle l'était hier.

Or, ce sont ces variations d'état et d'affections qu'on nomme la mort de l'âme.

Avant donc, poursuivent-ils, que le Fils de Dieu fût né de la Vierge Marie, il a apparu aux patriarches, non une seule fois et sous une seule forme, mais plusieurs fois et sous plusieurs formes. C'est pourquoi il est visible de sa nature, puisque, antérieurement au mystère de l'Incarnation, il s'est rendu sensible aux regards de l'homme et il est également mortel, parce qu'il a subi divers changements.

On doit aussi appliquer ce raisonnement à l'Esprit-Saint, qui s'est montré tantôt sous la forme d'une colombe et tantôt sous celle de langues de feu.

Ainsi, concluent mes adversaires, ce n'est point à la Trinité entière, mais uniquement et tout spécialement au Père que conviennent ces paroles de l'Apôtre : « A Dieu seul, l'immortel et l'invisible, honneur et gloire. Lui seul possède l'immortalité et habite une lumière inaccessible. Nul homme ne l'a vu et ne peut le voir ».

Mais, je le répète, je laisse de côté ces adversaires qui ne sont pas même capables de comprendre que notre âme est une substance spirituelle et invisible. Combien sont-ils donc plus incapables encore de pénétrer les mystères de l'essence divine ? Entendront-ils jamais comment les trois personnes de l'auguste Trinité __ le Père, le Fils et le Saint-Esprit __ ne sont qu'un seul Dieu, vrai, invisible, immuable et comment la réunion de ces attributs les établit dans une véritable et parfaite immortalité ?

Pour moi, je crois que nul homme n'a contemplé de ses yeux l'essence divine et, par conséquent, qu'il n'a pu voir ni le Père, ni le Fils, ni l'Esprit-Saint, si ce n'est par l'intermédiaire d'une créature sensible et corporelle.

Mais lorsque, antérieurement à l'incarnation du Verbe, le Seigneur a daigné apparaître à nos pères, est-ce la Trinité entière qui s'est manifestée ou seulement une des trois personnes divines, en sorte que chacune d'elles se soit montrée successivement ?

Telle est la question que je me propose d'étudier avec la paix de l'Église catholique et en esprit de paix. Si je me trompe, j'accepte d'avance toutes les observations que mes frères m'adresseront par amour de la vérité et même toutes les critiques de mes adversaires, quelque mordantes qu'elles puissent être, pourvu qu'elles soient fondées et sincères.

CHAPITRE X.

APPARITIONS DE DIEU A ADAM ET A ABRAHAM.

Et d'abord, nous lisons au livre de la Genèse, que le Seigneur parla à l'homme qu'il avait formé du limon de la terre. Mais, si nous prenons ici les paroles de l'Écriture dans leur sens littéral et si nous en excluons toute signification figurée, il semble que Dieu prit une forme humaine pour converser avec l'homme.

Sans doute l'écrivain sacré ne l'affirme point positivement, mais cela résulte de l'ensembles de son récit et spécialement de certains détails bien circonstanciés. Ainsi, Adam, entendant la voix de Dieu qui, vers le soir, se promenait dans le paradis terrestre, se cacha parmi les arbres qui étaient dans le jardin et lorsque Dieu lui dit : « Adam, où es-tu ? », il lui répondit : « J'ai entendu votre voix et je me suis caché de votre face, parce que j'étais nu »[245].

Or, je ne vois pas comment Dieu aurait pu, dans la rigueur des termes, marcher et parler, si ce n'est sous une forme humaine. Et, en effet, l'on ne peut dire qu'Adam entendit seulement le son d'une voix, puisque Moïse affirme que Dieu marcha.

Et, d'un autre côté, l'on ne peut soutenir qu'en marchant Dieu ne se soit rendu visible, puisqu'il est dit qu'Adam se retira de devant sa face[246].

Quelle était donc cette personne divine ? Était-ce le Père ou le Fils ou le Saint-Esprit ? Ou bien la Trinité tout entière conversait-elle avec l'homme sous une forme humaine ?

Mais l'usage de l'Écriture n'est point de passer brusquement d'une personne à l'autre et ainsi, celle qui parle ici à Adam paraît être la même qui avait dit : « Que la lumière soit. Que le firmament soit »[247] et qui se montra dans les autres jours de la création.

Or, nous reconnaissons que cette personne est Dieu le Père, qui, par sa Parole, créa le monde. Il fit donc toutes choses par son Verbe et la foi catholique nous apprend que ce Verbe est son Fils unique.

Mais si Dieu le Père a parlé au premier homme, s'il s'est promené vers le soir dans le paradis terrestre et si Adam pécheur s'est caché de devant sa face dans les

[245] Genèse III, 8-10.
[246] Cf. Genèse II, 8.
[247] Genèse I, 3 et 6.

bosquets du jardin, pourquoi n'admettrions-nous pas qu'il soit également apparu à Abraham, à Moïse et à plusieurs autres ? Qui l'empêchait, en effet, de le faire selon son bon plaisir et par l'intermédiaire d'une créature muable et visible, tandis que lui-même restait toujours de sa nature immuable et invisible ?

Toutefois, qui vous a dit, m'objecterez-vous, que l'écrivain sacré n'a point passé secrètement d'une personne à une autre et qu'après nous avoir montré le Père créant, par son Verbe, la lumière et l'ensembles de l'univers, il n'indique pas ici le Fils, comme étant la personne divine qui parle à l'homme ?

Sans doute il ne l'affirme pas expressément, mais il le propose à nos recherches et à notre intelligence.

Que celui donc qui possède un œil assez vif pour pénétrer ce mystère, y applique son esprit et qu'il cherche à découvrir si par l'intermédiaire d'une créature sensible, le Père a pu se manifester aux regards des hommes ou bien si ces diverses apparitions doivent exclusivement être rapportées au Fils et au Saint-Esprit. Je souhaite qu'il réussisse dans cette recherche et qu'il lui soit donné d'éclaircir et d'expliquer ce mystère.

Pour moi, je m'en tiens au texte même de l'Écriture et je regarde comme secrète et impénétrable la manière dont le Seigneur a parlé à l'homme. D'ailleurs, il ne me paraît pas évident qu'Adam et Ève aient aperçu Dieu des yeux du corps et puis se présente cette grande question : Comment leurs yeux s'ouvrirent-ils[248], dès qu'ils eurent mangé du fruit défendu ? Est-ce qu'auparavant ils étaient fermés ?

Cependant, il ne me semble point téméraire de dire que l'Écriture, en mentionnant le jardin de délices comme un séjour terrestre, suppose, par cela même, que Dieu ne pouvait s'y promener que sous une forme humaine.

[248] Genèse III, 7.

Et en effet, l'on n'est point admis à supposer que l'homme entendît seulement une simple voix, sans voir une figure quelconque et bien qu'il soit expressément marqué « qu'Adam se cacha de devant la face du Seigneur », on ne doit pas conclure qu'il le voyait habituellement.

Eh ! Sans pouvoir contempler Dieu, Adam ne craignait-il pas d'en être vu, parce qu'il avait entendu sa voix et qu'il avait senti sa présence dans le paradis terrestre ?

Caïn disait aussi au Seigneur : « Voilà que je me cacherai de devant votre face »[249]. Et, néanmoins, nous ne sommes point forcés d'avouer que Caïn vit Dieu des yeux du corps et sous une forme sensible, quoiqu'il entendît distinctement la voix qui lui parlait et qui lui reprochait son crime.

Au reste, il est difficile d'expliquer comment Dieu faisait alors entendre sa voix aux hommes et, principalement, à Adam. D'ailleurs, cette recherche est étrangère à mon sujet et je me propose seulement cette question : s'il n'y avait dans ces apparitions de Dieu aux premiers hommes qu'une voix et un son qui leur rendit sa présence plus sensible, pourquoi n'y reconnaîtrais-je pas la personne du Père ?

En vérité, je ne vois rien qui s'y oppose, car c'est le Père qui se manifeste et qui parle, lorsque, sur la montagne, Jésus est transfiguré en la présence de trois de ses apôtres[250]. C'est lui encore qui se fait entendre lorsque, au baptême de Jésus, l'Esprit-Saint descend sur lui en forme de colombe[251] et qui, exauçant cette prière du même Jésus : « Mon Père, glorifiez votre Fils », dit : « Je l'ai glorifié et je le glorifierai encore »[252].

[249] Genèse IV, 14.
[250] Cf. Matthieu XVII, 5.
[251] Cf. Matthieu III, 16 et 17.
[252] Jean XII, 28.

Ce n'est point, il est vrai, qu'ici Dieu le Père agisse sans son Fils et sans l'Esprit-Saint, puisque toute œuvre extérieure est commune aux trois personnes divines. Mais je veux dire que cette voix révélait seulement la personne du Père, de même que le mystère de l'Incarnation est l'ouvrage de la Trinité entière et que néanmoins la personne seule du Fils s'est incarnée.

Et, en effet, si la Trinité invisible nous a rendu visible par l'Incarnation la seule personne du Fils, pourquoi ne verrions-nous pas, dans la parole que Dieu adresse à Adam, l'action de la Trinité entière et la manifestation spéciale d'une des trois personnes divines ?

D'ailleurs, nous sommes contraints d'attribuer uniquement au Père cette parole : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé »[253], car on ne saurait dire, ni croire que Jésus-Christ est le Fils de l'Esprit-Saint ou bien qu'il est lui-même son propre Fils.

N'est-ce pas encore le Père qui se déclare par cette voix venue du ciel : « Je l'ai glorifié et je le glorifierai encore » ? Elle n'est, en effet, que la réponse du Père à cette prière du Sauveur Jésus : « Mon Père, glorifiez votre Fils » ?

Or, Jésus ne pouvait prier ainsi que son Père et non l'Esprit-Saint, dont il n'est point le Fils.

Pourquoi donc n'entendrions-nous pas de la sainte Trinité cette parole de la Genèse : « Et le Seigneur Dieu dit à Adam »[254] ?

Nous lisons également, dans l'Écriture, que Dieu dit à Abraham : « Sors de ta terre et de ta parenté et de la maison de ton Père »[255]. Mais il n'est point expressément marqué si ce patriarche entendit seulement un son et une voix ou s'il fut, en outre, favorisé de quelque apparition.

[253] Matthieu III, 17.
[254] Genèse III, 9.
[255] Genèse XII, 1

Un peu après, il est vrai, l'écrivain sacré semble se prononcer plus ouvertement, car il ajoute « que le Seigneur apparut à Abraham et lui dit : Je donnerai cette terre à ta postérité »[256].

Toutefois, même dans ce passage, Moïse ne spécifie point le genre de vision dont jouit Abraham et il ne détermine point laquelle des trois personnes divines lui apparut. Mais peut-être croirez-vous qu'il ait voulu désigner le Fils, parce qu'il a dit : « Le Seigneur apparut à Abraham » et non Dieu apparut.

Et, en effet dans quelques endroits des saintes Écritures, ce mot, *le Seigneur*, désigne particulièrement Dieu le Fils. Ainsi, l'Apôtre écrit aux Corinthiens : « S'il est des êtres appelés dieux, soit dans le ciel, soit sur la terre, en sorte qu'il y ait plusieurs dieux et plusieurs seigneurs, néanmoins, il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, le Père, de qui procèdent toutes choses et qui nous a faits pour lui et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui toutes choses ont été faites et nous sommes par lui »[257].

Cependant, Dieu le Père est lui-même appelé Seigneur dans plusieurs passages de nos livres saints, comme dans celui-ci : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite »[258] et encore : « Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils et je vous ai engendré aujourd'hui »[259].

Bien plus, l'Apôtre nomme aussi Seigneur l'Esprit-Saint, car il dit que « le Seigneur est Esprit » et pour qu'on ne puisse croire qu'il désigne ici le Fils et ne l'appelle esprit que par rapport à son humanité, il ajoute immédiatement que « là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté »[260].

Or, qui peut douter que l'esprit du Seigneur ne soit l'Esprit-Saint ?

---

[256] Genèse XII, 7.
[257] I Corinthiens VIII, 5 et 6.
[258] Psaume CIX, 1.
[259] Psaume II, 7.
[260] II Corinthiens III, 17.

C'est pourquoi l'on ne peut préciser laquelle des trois personnes divines apparut à Abraham et ni déterminer si ce ne fut pas cette Trinité entière, dont il est dit, comme n'étant qu'un seul Dieu : « Vous adorerez le Seigneur votre Dieu et vous ne servirez que lui »[261].

Sous le chêne de Mambré, Abraham vit encore trois hommes, qu'il invita à venir se reposer sous sa tente et auxquels il servit le repas de l'hospitalité. Mais, au début de son récit, Moïse dit que « le Seigneur apparut à ce patriarche » et non que trois hommes lui apparurent. Puis, entrant dans quelques détails au sujet de ces trois hommes, il observe qu'Abraham leur parla au nombre pluriel pour les inviter et au nombre singulier pour les entretenir.

C'est ce que nous remarquons lorsque l'un d'eux lui promit un fils de Sara et à cette occasion l'écrivain sacré répète cette expression : « Le Seigneur dit à Abraham »[262].

Ainsi, Abraham invite ces trois hôtes, leur lave les pieds, les reconduit par honneur, comme s'ils étaient trois hommes, mais il leur parle comme s'il ne s'adressait qu'au Seigneur, soit qu'ils lui promettent un fils, soit qu'ils lui annoncent la prochaine destruction de Sodome.

CHAPITRE XI.

LE CHÊNE DE MAMBRÉ.

Mais ce passage de la Genèse mérite que nous nous y arrêtions quelque temps.

Et, en effet, si un seul homme eût apparu au saint Patriarche, ceux qui affirment que le Fils était visible de sa nature et avant son Incarnation dans le sein d'une Vierge,

[261] Deutéronome VI, 13.
[262] Genèse XVIII, 13.

pourraient ici jeter un cri de joie et de victoire et soutenir, avec raison, que c'est du Père que l'Apôtre a dit « qu'il est seul le Dieu invisible »[263].

Toutefois, il me serait permis de leur demander comment, avant qu'il se fût fait homme, le Fils de Dieu put être « reconnu homme par tout ce qui parut en lui »[264], car Abraham lui lava les pieds et le fit asseoir à sa table.

Oui, comment cela put-il se faire, lorsque ce Fils, « ayant la nature de Dieu ne croyait point que ce fût pour lui une usurpation de s'égaler à Dieu » car « il ne s'était pas encore humilié, en prenant la forme d'esclave, en se rendant semblable aux hommes et se faisant reconnaître pour homme par tout ce qui paraissait en lui »[265] ?

Nous savons, en effet, que tout ce mystère d'abaissement ne s'est réalisé que par l'enfantement de la Vierge Marie. Comment donc avant cet enfantement le Fils de Dieu a-t-il pu apparaître comme homme ? Mais il n'était pas réellement homme ?

Cette difficulté m'arrêterait, si un seul homme eût apparu à Abraham et si cet homme eût été le Fils de Dieu. Mais puisque ce saint patriarche vit trois hommes et puisque tous trois étaient égaux en beauté, en âge et en pouvoir, pourquoi ne reconnaîtrons-nous pas en eux une figure de l'auguste Trinité, dont les trois personnes, égales en toutes choses, n'ont qu'une seule et même nature?

Peut-être encore voudrions-nous conjecturer que l'un des trois voyageurs était supérieur aux deux autres et qu'il représentait le Fils de Dieu, accompagné de ses anges, parce qu'Abraham, voyant trois hommes, ne parle qu'à un seul et le nomme Seigneur.

[263] I Timothée I, 17.
[264] Philippiens II, 7 et 8.
[265] Philippiens II, 6-8.

Mais la sainte Écriture prévient ces pensées tout au moins téméraires, quand elle dit, peu après, que deux anges vinrent trouver Loth, pour l'arracher à la destruction de Sodome et que cet homme juste leur parla comme s'il eût parlé à Dieu.

Et, en effet, elle s'exprime ainsi : « Le Seigneur disparut, lorsqu'il eut cessé de parler à Abraham et Abraham retourna dans sa demeure »[266].

CHAPITRE XII.

APPARITION FAITE À LOTH.

« Or, deux anges arrivèrent sur le soir à Sodome »[267].

Ici, la proposition que je veux établir demande toute notre attention.

Nous avons vu qu'Abraham, s'adressant à ses trois hôtes, leur parlait comme à un seul qu'il appelait son Seigneur. De là on pourrait conclure qu'il en reconnaissait un pour Dieu et les deux autres pour ses anges.

Mais comment accorder cette opinion avec la suite du récit ?

« Le Seigneur disparut lorsqu'il eut cessé de parler à Abraham et Abraham retourna en sa demeure. Or deux anges arrivèrent sur le soir à Sodome ».

Est-ce par hasard que celui des trois que le saint patriarche reconnaissait comme Dieu s'était alors retiré, se contentant d'envoyer ses anges à Sodome ?

Eh bien ! Poursuivons la lecture du texte sacré.

« Deux anges arrivèrent donc sur le soir à Sodome et Loth était assis à la porte de la ville. Et, dès qu'il les eut vus, il se leva et alla au devant d'eux et il adora,

[266] Genèse XVIII, 33.
[267] Genèse XIX, 1.

s'inclinant vers la terre et il dit : Je vous prie, seigneurs, retirez-vous en la maison de votre serviteur »[268].

Ne ressort-il pas de ce récit que ces anges étaient au nombre de deux et que Loth, les prenant pour des hommes, leur adressait la parole au pluriel, les invitait à accepter ses offres d'hospitalité et leur donnait, par honneur, le nom de seigneurs ?

Mais voici une nouvelle difficulté. Si Loth n'eût reconnu en eux des anges, « il n'eût point adoré, s'inclinant vers la terre » et si, d'autre part, il ne les eût pris pour des hommes, il ne leur eût point offert la table et le logement.

Cette difficulté, je l'avoue, ne laisse pas que d'être sérieuse. Néanmoins, sans la résoudre, je poursuis mon raisonnement.

L'Écriture raconte donc, tout d'abord, que deux anges arrivèrent à Sodome, que Loth les vit, qu'il leur offrit l'hospitalité et qu'il leur parla au pluriel, jusqu'à ce qu'il eût quitté la ville. Puis, elle continue en ces termes : « Et après qu'ils l'eurent emmené hors de la ville, ils lui dirent : Sauve ta vie. Ne regarde point derrière toi et ne t'arrête point dans cette contrée, mais sauve-toi sur la montagne, de peur que tu ne périsses avec les autres. Et Loth leur répondit : Mon Seigneur, je vous prie, puisque votre serviteur a trouvé grâce devant vous » et le reste[269].

Pourquoi donc Loth dit-il aux deux anges : « Je vous prie, Seigneur », si celui qui était Dieu s'était déjà retiré et n'avait laissé que ses anges ? Pourquoi encore ce mot, « Seigneur », au singulier et non au pluriel ? Direz-vous qu'il ne s'adressait qu'à un seul ?

Mais alors pourquoi l'Écriture s'exprime-t-elle ainsi : « Loth *leur* répondit : Mon Seigneur, je vous prie, puisque votre serviteur a trouvé grâce devant vous » ?

[268] Genèse XIX, 1 et 2.
[269] Genèse XIX, 1-19.

Évidemment, il est ici question de deux personnes et Loth, qui leur parle comme à un seul, reconnaît en elles l'unité de nature et confesse qu'elles ne sont qu'un seul Dieu.

Mais quelles sont ces deux personnes ? Le Père et le Fils ou le Père et l'Esprit-Saint ou, plutôt, le Fils et l'Esprit-Saint ?

Cette dernière hypothèse me paraît la plus vraisemblable, car ces deux anges se disent envoyés, ce que nous disons également du Fils et du Saint-Esprit, tandis que jamais l'Écriture ne l'affirme du Père.

CHAPITRE XIII.

LE BUISSON ARDENT.

Voici maintenant en quels termes le livre de l'Exode raconte l'apparition du Seigneur à Moïse, lorsque celui-ci fut envoyé au peuple d'Israël pour le faire sortir de l'Égypte.

« Moïse paissait les brebis de Jéthro, son beau-père, prêtre de Madian et, un jour qu'il avait conduit le troupeau dans le fond du désert, il vint à la montagne de Dieu, à Horeb. Et l'ange du Seigneur lui apparut dans la flamme d'un feu qui sortait du milieu d'un buisson et Moïse voyait que le buisson brûlait et ne se consumait point. Moïse dit donc : « J'irai et je verrai cette grande vision, pourquoi le buisson ne se consume point. Mais le Seigneur voyant qu'il venait pour regarder, l'appela du milieu du buisson et lui dit : Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob »[270].

Ici, le personnage qui apparaît est, d'abord, nommé ange et puis, Dieu.

Est-ce qu'un ange peut être le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ?

[270] Exode III, 1-6.

Non sans doute. Aussi, peut-on reconnaître, dans cet ange, le Sauveur Jésus, dont l'Apôtre a dit : « qu'il est sorti des Patriarches selon la chair et qu'il est le Dieu au-dessus de toutes choses et béni dans tous les siècles »[271].

Celui donc qui « est le Dieu béni dans tous les siècles », peut bien, sans difficulté aucune, se nommer le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

Mais pourquoi l'écrivain sacré parle-t-il d'un ange, lorsque la flamme du buisson apparut à Moïse ?

C'est que peut-être un esprit céleste représentait effectivement la personne de Dieu ou bien était-ce une créature quelconque qui se montrait visiblement et se faisait entendre distinctement, afin de manifester, par ces signes sensibles, la présence invisible du Seigneur ?

Mais, si c'était un ange, qui pourrait sans témérité affirmer qu'il représentait la personne du Fils à l'exclusion de celle du Saint-Esprit ou du Père ?

Ou, plutôt, n'était-ce pas cette Trinité, qui est un seul Dieu, qui disait : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » ?

Et, en effet, celui qui ne serait pas Dieu, ne saurait être le Dieu de ces illustres patriarches. Mais, ce n'est pas seulement le Père qui est Dieu, comme en conviennent tous les hérétiques. C'est encore le Fils, dont ils sont forcés, bon gré, mal gré, de reconnaître la divinité, puisque l'Apôtre dit « qu'il est le Dieu au-dessus de toutes choses et béni dans tous les siècles ».

Enfin, le Saint-Esprit est Dieu, car le même Apôtre écrit aux Corinthiens : « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit, qui réside en vous et que vous avez reçu de Dieu ? Glorifiez donc Dieu en votre corps »[272].

[271] Romains IX, 4 et 5.
[272] I Corinthiens VI, 19 et 20.

Or, comme ces trois personnes, ainsi que nous l'enseigne la foi catholique, ne sont qu'un seul Dieu, il n'est pas facile de déterminer laquelle des trois représentait cet ange, ni même de décider s'il ne figurait point la Trinité entière.

Mais voulez-vous ne voir ici que l'union passagère à une créature formée pour la circonstance présente, rendue capable de frapper l'œil et l'oreille de Moïse et portant les noms d'ange du Seigneur et même de Dieu et de Seigneur, vous ne sauriez dire qu'elle représentait le Père, mais seulement le Fils ou l'Esprit Saint.

Cependant, l'Écriture n'appelle nulle part l'Esprit-Saint l'Ange du Seigneur, quoique ce nom convienne à ses diverses opérations, car, d'un côté, le Sauveur a dit de lui « qu'il annoncerait ce qui doit arriver »[273] et de l'autre, le mot ange signifie envoyé.

Quant à Jésus-Christ, le Prophète le nomme expressément « l'Ange du grand conseil »[274].

Au reste, c'est un article de foi, que l'Esprit-Saint et le Fils sont, comme Dieu, au-dessus des anges.

CHAPITRE XIV.

LA COLONNE DE FEU.

Nous lisons encore que, lorsque les Hébreux sortirent de l'Égypte, « le Seigneur les précédait durant le jour en une colonne de nuée, pour leur montrer la voie et durant la nuit, en une colonne de feu. Et jamais, ajoute l'écrivain sacré, la-colonne de

[273] Jean XVI, 13.
[274] Isaïe IX, 5.

nuée ne cessa de paraître devant le peuple durant le jour, ni la colonne de feu durant la nuit »[275].

Qui pourrait ici douter que Dieu n'ait alors apparu aux yeux des Israélites par l'intermédiaire d'une créature sensible et corporelle et non point en sa propre substance ? Mais était-ce le Père ou le Fils ou l'Esprit-Saint ou bien n'était-ce pas la Trinité tout entière ?

C'est ce qu'on ne saurait affirmer. Selon moi, on ne peut même tirer à cet égard aucune lumière du passage où il est dit que « la gloire du Seigneur apparut dans la nuée et que le Seigneur, parlant à Moïse, lui dit : J'ai entendu les murmures des enfants d'Israël »[276].

CHAPITRE XV.

LE MONT SINAÏ.

Quant aux prodiges qui éclatèrent sur le mont Sinaï, l'on connaît assez la nuée lumineuse, les éclats de la foudre, le bruit des voix et des trompettes et les tourbillons de fumée. D'ailleurs, voici le texte même du livre de l'Exode : « Tout le mont Sinaï fumait, parce que le Seigneur y était descendu au milieu du feu et la fumée de ce feu montait comme d'une fournaise. Tout le peuple fut grandement épouvanté et le son de la trompette augmentait de plus en plus et Moïse parlait et Dieu lui répondait »[277].

L'écrivain sacré dit encore, après avoir raconté la promulgation des dix commandements de la loi, que « le peuple voyait les éclairs et la fumée de la montagne et qu'il entendait le tonnerre et le son de la trompette. Il se tint donc au loin, ajoute-t-il

[275] Exode XIII, 21 et 22.
[276] Exode XVI, 11 et 12.
[277] Exode XIX, 18 et 19.

un peu plus bas, mais Moïse entra dans la nuée où était Dieu et Dieu parla à Moïse »[278].

Que dirai-je ici ?

Mais d'abord, qui serait assez insensé pour croire que la fumée, le feu, la nuée et les autres prodiges étaient la substance même du Saint-Esprit ou la personne du Verbe divin que nous nommons le Christ et la Sagesse de Dieu ?

Quant à y voir Dieu le Père, les Ariens eux-mêmes n'ont jamais osé le dire. Ainsi, tous ces prodiges se réalisèrent par l'intermédiaire de différentes créatures qui, soumises au Créateur, en rendaient la présence sensible aux yeux des Israélites.

Néanmoins, parce qu'il est dit « que Moïse entra dans la nuée où était Dieu », quelques-uns croient qu'il vit réellement de ses propres yeux la substance du Fils, tandis que le peuple n'apercevait que la nuée. Mais ce n'est ici qu'une folle imagination des hérétiques.

Eh quoi ! Moïse aurait vu de ses propres yeux la substance du Verbe éternel, que nous nommons le Christ et la Sagesse de Dieu, lorsque nous ne pouvons même voir l'âme d'un sage, ni de tout autre homme !

Sans doute il est écrit des vieillards d'Israël, « qu'ils virent le Dieu d'Israël et sous ses pieds comme un ouvrage de saphir et comme le ciel lorsqu'il est serein »[279].

Mais faut-il en conclure que le Verbe qui est la Sagesse de Dieu s'est circonscrit substantiellement dans un certain espace, lui qui « atteint d'une extrémité à l'autre avec force et qui dispose toutes choses avec douceur »[280] ?

Ainsi, le Verbe divin, par qui tout a été fait, serait soumis au changement et, selon les circonstances, se dilaterait et se resserrerait !

---

[278] Exode XX, 18 et 21.
[279] Exode, XXIV, 10.
[280] Sagesse VIII, 1.

Ah ! Plaise au Seigneur de ne jamais permettre que de telles pensées souillent le cœur de ses enfants !

Mais, comme je l'ai dit souvent, tous ces différents prodiges se réalisèrent au moyen de créatures visibles et sensibles qui annonçaient la présence du Dieu invisible et spirituel.

Or, ce Dieu est la Trinité entière : Père, Fils et Saint-Esprit. Trinité « de laquelle, en laquelle et par laquelle sont toutes choses, car les perfections invisibles de Dieu, aussi bien que son éternelle puissance, sont devenues visibles depuis la création du monde par ce qui a été fait »[281].

Cependant, en ce qui concerne la question qui nous occupe en ce moment, je ne saurais déterminer, si c'était la Trinité entière ou bien une seule des trois personnes divines qui se fit alors entendre au milieu des effrayants prodiges qui s'accomplissaient sur le mont Sinaï. Néanmoins, il est permis de conjecturer, avec modestie et avec réserve, qu'ici l'action de l'Esprit-Saint se révèle tout spécialement, car il est dit que le Seigneur écrivit de son « doigt » la loi sur « deux tables de pierre »[282].

Or, dans l'Évangile, le Saint-Esprit est appelé le doigt de Dieu[283].

De plus, cinquante jours sont comptés depuis l'immolation de l'agneau et la célébration de la Pâque jusqu'à la promulgation de la loi sur le Sinaï et, de même, cinquante jours après la résurrection de Jésus-Christ, l'Esprit-Saint, qu'il avait promis descendit sur les apôtres.

[281] Romains XI, 36 et I, 20.
[282] Exode, XXXI, 18.
[283] Luc XI, 20.

Nous lisons encore au livre des Actes que cet Esprit divin parut sous la forme de « langues de feu, qui se divisèrent et se reposèrent sur la tête de chacun » des apôtres[284].

Mais n'est-ce pas aussi ce que nous raconte l'écrivain sacré ?

« Tout le mont Sinaï fumait, parce que le Seigneur y était descendu au milieu du feu et l'aspect de la gloire du Seigneur était au sommet de la montagne comme un feu ardent devant les yeux des enfants d'Israël »[285], dit-il.

Peut-être aussi ces divers signes marquaient-ils seulement que le Saint-Esprit, qui devait écrire la loi, apparaissait sur la montagne conjointement avec le Père et le Fils. Au reste, il est bien entendu que Dieu, qui est de sa nature invisible et immuable, ne se montra alors que sous les dehors d'une créature visible et matérielle. Toutefois, je ne saurais, à mon point de vue, préciser quelle fut celle des trois personnes divines qui apparut.

CHAPITRE XVI.

COMMENT MOÏSE A-T-IL VU DIEU.

Le passage suivant, du même livre de l'Exode, ne laisse pas aussi d'embarrasser quelques esprits.

« Le Seigneur parlait à Moïse face à face, comme un homme parle à son ami »[286].

Et, de son côté, Moïse lui disait : « Maintenant donc, si j'ai trouvé grâce devant vous, faites que je vous voie et que je vous connaisse et que je trouve grâce devant vos yeux, afin que je sache que cette multitude est votre peuple »[287].

[284] Actes II, 3.
[285] Exode, XIX, 18 et XXIV, 17.

Peu après, il dit encore à Dieu : « Je vous supplie de me faire voir votre gloire »[288].

Eh quoi ! Dans les diverses apparitions que j'ai rapportées, quelques-uns ont cru faussement que l'essence divine se rendait visible et que le Fils de Dieu se manifestait par lui-même et non par l'intermédiaire des créatures. Et quant à ce qui est dit de Moïse qu'il entra dans la nuée, ils l'ont expliqué en ce sens, que, à l'extérieur, le peuple n'apercevait qu'une nuée ténébreuse, tandis que, au-dedans de cette même nuée, Moïse contemplait la face du Seigneur et entendait sa parole.

C'est le témoignage de l'écrivain sacré, qui dit « que le Seigneur parla à Moïse face à face et comme un ami parle à son ami ».

Mais voilà que ce même Moïse dit au Seigneur : « Si j'ai trouvé grâce devant vous, faites que je vous voie manifestement ».

Il comprenait donc qu'il n'avait sous les yeux qu'une image corporelle et il désirait contempler l'Être spirituel et invisible. Il est vrai que la parole du Seigneur était douce et familière comme celle d'un ami qui parle à son ami, mais jamais un homme n'a vu des yeux du corps ni Dieu le Père, ni le Verbe qui, « au commencement, était avec Dieu, qui était Dieu et par qui toutes choses ont été faites »[289] ; ni l'Esprit-Saint, qui est l'Esprit de sagesse.

Quel est donc le sentis de cette prière : « Montrez-vous manifestement à moi, afin que je vous voie » ?

Évidemment Moïse veut dire : Seigneur, découvrez-moi votre essence divine.

Sans cette parole, on eût pu accuser la témérité de ceux qui soutiennent que Moïse contempla réellement l'essence divine par l'intermédiaire des divers prodiges

[286] Exode XXXIII, 11.
[287] Exode XXXIII, 13.
[288] Exode XXXIII, 18.

qui s'accomplirent sur le Sinaï. Mais quand nous l'entendons ici formuler un désir qui ne doit pas être exaucé, oserions-nous encore affirmer que sous ces diverses formes, qui frappaient sensiblement ses regards, ce n'étaient point des créatures visibles et matérielles qu'il apercevait, mais bien l'essence divine.

Au reste, les paroles suivantes de Dieu à Moïse confirment ce raisonnement.

« Tu ne pourras voir ma face car l'homme ne me verra point sans mourir. Et il ajouta : Voici un lieu près de moi: tu te tiendras là, sur ce rocher. Lorsque ma gloire passera, je te placerai dans un creux du rocher et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que ma gloire soit passée. Ensuite je retirerai ma main et tu me verras par derrière, mais il ne te sera point donné de voir ma face »[290], lui dit-il.

CHAPITRE XVII.

VOIR DIEU PAR DERRIÈRE.

Cette expression : « Tu me verras par derrière », peut s'entendre très-convenablement de Notre-Seigneur Jésus-Christ et marquer ainsi la chair en laquelle il est né de la vierge Marie, est mort et est ressuscité.

Et, en effet, le mystère de l'Incarnation, par lequel le Verbe s'est fait homme, ne s'est accompli que vers la fin des siècles, tandis que ce même Verbe, considéré comme la face de Dieu, existe de toute éternité. Mais en tant qu'il n'y a point en lui usurpation de se dire l'égal de Dieu le Père[291], jamais l'homme n'a pu le voir sans mourir.

---

[289] Jean I, 1 et 3.
[290] Exode XXXIII, 20-23.
[291] Cf. Phillipiens II, 6.

Si vous m'en demandez la raison, je vous répondrai tout d'abord que, après cette vie où nous sommes éloignés du Seigneur et où « le corps qui se corrompt appesantit l'âme »[292], nous le verrons « face à face »[293], selon l'expression de l'Apôtre.

C'est en parlant de cette vie mortelle et terrestre, que le psalmiste a dit que « tout homme vivant n'est que vanité »[294] et encore, « que nul homme vivant ne se justifie devant le Seigneur »[295].

Dans cette vie, dit également l'apôtre saint Jean, « ce que nous serons un jour ne paraît pas encore, mais nous savons que, quand le Christ viendra dans sa gloire, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est »[296].

Or, qui ne comprend que l'Apôtre désigne ici cet état heureux où la mort et la résurrection doivent nous établir ?

J'observe, en outre, que, autant ici-bas nous pénétrons en la connaissance de la sagesse divine, qui a fait toutes choses, autant nous mourons aux affections de la chair. Ainsi, de jour en jour le monde meurt à notre égard et nous mourons au monde, en sorte que nous pouvons dire avec l'Apôtre : « Le monde est crucifié pour moi et je suis crucifié pour le monde »[297].

C'est encore de cette mort que le même Apôtre a dit : « Si vous êtes morts avec Jésus-Christ, pourquoi agissez-vous comme si vous viviez dans le monde ? »[298]

C'est aussi que nul homme ne peut voir, sans mourir, la face, c'est-à-dire la manifestation pleine et entière de la sagesse divine, car c'est là cette vision béatifique, après laquelle soupire tout homme qui s'étudie à aimer Dieu « de tout son cœur, de

[292] Sagesse IX, 15.
[293] I Corinthiens XIII, 12.
[294] Psaume XXXVIII, 6.
[295] Psaume CXLII, 2.
[296] I Jean III, 2.
[297] Galates VI, 14.
[298] Colossiens II, 20.

toute son âme et de tout son esprit »[299] et qui, aimant ses frères comme lui-même[300], s'efforce, autant qu'il est en lui, de les amener au même bonheur.

Eh ! N'est-ce pas en ce double amour de Dieu et du prochain que sont renfermés « la loi et les prophètes »[301] ?

Au reste, Moïse nous en offre un bel exemple, car, tout brûlant d'amour pour le Seigneur, il dit d'abord : « Si j'ai trouvé grâce devant vous, faites que je vous voie et que je vous connaisse, afin que je trouve grâce devant vos yeux » et puis, il ajoute immédiatement, comme preuve de son amour pour ses frères : « Faites aussi que je connaisse par là que toute cette multitude est votre peuple ».

Telle est cette vision béatifique qui ravit toute âme du désir de la posséder. Mais ce désir est d'autant plus ardent en nous que notre vie est plus pure et la pureté de celle-ci s'augmente selon nos efforts pour nous élever à la spiritualité, de même que nos progrès dans cette dernière voie se mesurent sur notre mort, plus ou moins parfaite, aux affections de la chair et du sang.

Nous ne saurions donc, tant que « nous sommes éloignés du Seigneur et que nous n'allons à lui que par la foi, sans le voir encore à découvert »[302], nous ne saurions voir le Christ que « par derrière », c'est-à-dire en sa chair.

Et même pour obtenir cette vision, il nous faut, à l'exemple de Moïse, demeurer fermes sur le rocher de la foi, d'où nous la contemplerons comme d'un lieu sûr et inexpugnable, c'est-à-dire du sein de l'Église catholique, dont Jésus-Christ a dit « qu'il l'établirait sur la pierre »[303].

[299] Deutéronome VI, 5 et Matthieu XXII, 37.
[300] Lévitique XIX, 18 e Matthieu XXII, 39.
[301] Matthieu XXII, 40.
[302] II Corinthiens V, 6 et 7.
[303] Matthieu XVI, 18.

Au reste, notre amour pour Jésus-Christ et notre désir de voir sa face sont d'autant plus grands en nous, que nous connaissons mieux combien « le premier il nous a aimés »[304] en sa chair.

J'ajoute que notre salut et notre justification s'opèrent par la foi en sa résurrection selon cette même chair, car, nous dit l'Apôtre, « si vous croyez de cœur que Dieu a ressuscité Jésus-Christ après sa mort, vous serez sauvés »[305] et encore : « Jésus-Christ a été livré à la mort pour nos péchés et il est ressuscité pour notre justification[306].

Sa résurrection selon la chair est donc le mérite de notre foi. Et, en effet, les Juifs croient bien qu'en cette chair il est mort sur la croix, mais ils rejettent le dogme de sa résurrection. Nous, au contraire, nous y adhérons fermement, parce que nous sommes établis sur la pierre ferme.

C'est pourquoi nous attendons d'une espérance certaine « l'adoption des enfants de Dieu, qui sera la délivrance de nos corps »[307], car cette plénitude de perfection que la foi nous montre en Jésus-Christ, qui est le Chef des élus, doit aussi se réaliser en nous qui, sommes les Membres de son Corps mystique.

Aussi, veut-il ne se montrer à nous « par derrière » qu'au moment où sa « gloire passera », afin que nous croyions à sa résurrection.

Le mot *pâque* signifie en hébreu *passage* et c'est à ce sens que fait allusion l'évangéliste saint Jean lorsqu'il dit « que, avant la fête de la pâque, Jésus-Christ sachant que l'heure était venue de passer de ce monde à son Père »[308].

[304] I Jean IV, 10 e 19.
[305] Romains X, 9.
[306] Romains IV, 24 et 25.
[307] Romains VIII, 23.
[308] Jean XIII, 1.

Toutefois, il est important d'observer que les hérétiques et les schismatiques qui professent ce dogme de la résurrection en dehors de l'Église catholique ne voient point par derrière le Sauveur Jésus du lieu qui est près de lui. Ce n'est pas, en effet, sans une intention particulière que le Seigneur dit à Moïse : « Voici un lieu près de moi. Tu te tiendras là sur ce rocher »[309].

Quel lieu terrestre est plus rapproché du Seigneur ?

Être rapproché de lui c'est le toucher spirituellement, car, autrement, quel lieu n'est près du Seigneur, puisqu'il « atteint avec force d'une extrémité à l'autre et qu'il dispose toutes choses avec douceur »[310] ?

N'est-ce pas encore de lui que le Prophète a dit que « le Ciel est sa demeure et la terre l'escabeau de ses pieds » ?

Et lui-même ne nous dit-il pas : « Quel palais pouvez-vous me bâtir ? Et quel est le lieu de mon repos ? Tout ce qui existe, ma main l'a fait»[311] ?

Ainsi, le lieu qui est tout spécialement près du Seigneur et dans lequel nous nous tenons sur la pierre ferme est l'Église catholique. C'est là que celui qui croit à la résurrection de Jésus-Christ contemple la pâque du Seigneur, c'est-à-dire son passage et il le voit lui-même par derrière, c'est-à-dire en la réalité de son humanité.

« Tu te tiendras là sur ce rocher, lorsque ma gloire passera », dit le Seigneur à Moïse. Et en effet, quand la gloire du Seigneur Jésus passa devant nos yeux dans le mystère de la résurrection et dans celui de l'ascension, nous fûmes solidement établis sur la pierre.

Pierre lui-même fût confirmé dans la foi, en sorte que, désormais, il prêcha courageusement Celui qu'il avait auparavant renié, par crainte et par faiblesse. Sans

[309] Exode XXXIII, 21.
[310] Sagesse VIII, 1.
[311] Isaïe LXVI, 1 et 2.

doute, par le fait seul de sa vocation à l'apostolat, il avait été placé dans un creux du rocher. Mais le Seigneur le couvrait de sa main et l'empêchait de voir.

Certainement, il devait un jour voir le Seigneur par derrière, mais plus tard, parce que Jésus-Christ n'était pas encore passé de la mort à la vie et qu'il n'était pas encore entré en possession de la gloire de sa résurrection.

Nous trouvons aussi un sens figuratif dans les paroles suivantes du livre de l'Exode : «Je te couvrirai de ma main, jusqu'à ce que ma gloire soit passée. Ensuite, je retirerai ma main et tu me verras par derrière »[312], dit le Seigneur à Moïse.

Nous savons, en effet, que beaucoup d'entre les Juifs, figurés alors par Moïse, crurent en Jésus-Christ après sa résurrection et ils le virent par derrière, parce que le Seigneur avait retiré sa main de devant leurs yeux. C'est ce qu'avait annoncé le prophète Isaïe, dont l'évangéliste saint Matthieu rapporte les paroles : « Le cœur de ce peuple s'est aveuglé, ses oreilles sont appesanties et ses yeux sont fermés »[313], dit-il.

On peut aussi __ et non sans vraisemblance __ appliquer à ce même peuple cet autre passage des psaumes : « Votre main s'est appesantie sur moi jour et nuit »[314].

Le jour ne signifierait-il pas ici les miracles que Jésus-Christ faisait au public et que les Juifs ne voulurent point reconnaître ? Et la nuit ne marquerait-elle point la passion du Sauveur, quand ces mêmes Juifs le crurent véritablement mort comme un simple homme ?

Mais, lorsqu'il fut entré en sa gloire, ils le virent par derrière, car l'apôtre saint Pierre leur ayant annoncé qu'il fallait que le Christ souffrît et qu'il ressuscitât, ils furent touchés de repentir et de componction. Ils demandèrent donc le baptême et en le

[312] Exode, XXIII, 22 et 23.
[313] Isaïe VI, 9 et 10 e Matthieu XIII, 15.
[314] Psaume XXXI, 4.

recevant ils virent se réaliser pour eux cette parole du même psaume : « Heureux ceux auxquels leurs iniquités ont été pardonnées et dont les péchés ont été couverts »[315].

Aussi, ce même peuple, qui a dit en la personne du psalmiste : « Seigneur, votre main s'est appesantie sur moi jour et nuit », s'empresse-t-il, dès que le Seigneur a retiré sa main et qu'il l'a vu par derrière, de faire entendre un cri de douleur et de repentir. Bien plus, il réclame le pardon de ses péchés au nom et par les mérites de sa foi en la résurrection de Jésus-Christ.

« Je me suis tourné vers vous dans mon affliction et sous la pression de l'épine. Je vous ai déclaré mon crime et je ne vous ai point caché, mon iniquité. J'ai dit : je confesserai contre moi mes prévarications au Seigneur et vous m'avez remis l'impiété de mon cœur »[316], dit-il.

Cependant, nous ne devons pas nous enfoncer si profondément dans les ténèbres de la chair, que nous pensions que le même Dieu qui nous cache sa face se laisse voir par derrière, car nous l'avons vu de ces deux manières : lorsqu'il s'est montré à nous sous la forme d'esclave et quant au Verbe divin qui est la sagesse de Dieu. Ce serait un blasphème de dire que, comme l'homme, il se présente tantôt de face et tantôt par derrière ou d'affirmer qu'il change d'aspect et qu'il est soumis aux diverses influences du mouvement, du lieu et du temps.

C'est pourquoi il vous est sans doute permis de dire que Notre-Seigneur Jésus-Christ se montrait dans les différents prodiges qui sont racontés au livre de l'Exode. Vous pouvez même soutenir, comme tout semble l'indiquer, que le Fils de Dieu parut seul ou présumer que ce fut le Saint-Esprit, ainsi que je l'ai insinué, mais il serait téméraire d'en conclure que jamais Dieu le Père ne s'est montré aux patriarches sous une forme sensible et matérielle.

[315] Psaume XXXI, 1.
[316] Psaume XXXI, 5.

Et, en effet, dans un grand nombre d'apparitions, l'on ne saurait spécifier à laquelle des trois personnes divines, le Père ou le Fils ou l'Esprit-Saint, elles se rapportent. Néanmoins, il existe, à cet égard, de telles probabilités, qu'il serait par trop téméraire d'affirmer que jamais Dieu le Père ne s'est montré aux patriarches ou aux prophètes sous une figure sensible.

Cette opinion n'a été émise que par ceux qui n'ont pu comprendre qu'on doit appliquer aux trois personnes en unité de nature ces paroles de l'Apôtre : « Au roi des siècles, au Dieu qui est l'immortel, l'invisible, l'unique, honneur et gloire ». Et encore : « Aucun homme ne l'a vu, ni ne peut le voir »[317].

Et, en effet, la foi orthodoxe entend ce passage de la substance divine, qui est souverainement une et immuable et en laquelle le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un seul et même Dieu.

C'est pourquoi lorsque le Dieu invisible et immuable de sa nature a daigné employer la créature pour apparaître sous des formes visibles et matérielles, il ne s'est point montré tel qu'il est. Ces formes ont seulement révélé sa présence selon l'opportunité des choses et des circonstances.

CHAPITRE XVIII.

VISION DE DANIEL.

Mais, en vérité, je ne sais comment mes adversaires expliquent la vision où l' « Ancien des jours »[318] apparut à Daniel, car c'est de lui que le Verbe divin, qui par amour pour nous a daigné se faire fils de l'homme, a reçu le sceptre et la puissance, selon cette parole qu'il lui adresse au psaume deuxième : « Vous êtes mon Fils. Je

[317] I Timothée I, 17 et VI, 16.
[318] Daniel 7: 9.

vous ai engendré aujourd'hui. Demandez-moi et je vous donnerai les nations pour héritage »[319].

Aussi, le psalmiste dit-il, dans un autre endroit, que « le Père a soumis toutes choses au Fils »[320]. Or, si Dieu le Père, qui donne le royaume et si Dieu le Fils qui le reçoit se sont montrés à Daniel sous une forme corporelle, il n'est plus permis d'affirmer que le Père n'a jamais apparu aux prophètes et que c'est de lui seul, comme de l'unique invisible que l'Apôtre a dit « qu'aucun homme ne l'a vu, ni ne peut le voir ».

Au reste, voici le récit de Daniel lui-même.

« Je regardais jusqu'à ce que les trônes fussent placés et l'Ancien des jours s'assit son vêtement était blanc commue la neige, ses cheveux, comme une laine brillante, son trône, comme une flamme ardente et les roues de ce trône, comme un feu brûlant. Et un fleuve de feu sortait rapidement de sa face. Mille millions d'anges le servaient et dix mille millions se tenaient devant lui. Le jugement commença et les livres furent ouverts. Je regardais donc en la vision de la nuit et voici comme le Fils de l'homme qui venait sur les nuées du ciel et il s'avança jusqu'à l'Ancien des jours et on l'offrit en sa présence. Et il lui donna la puissance et l'honneur et le royaume et tous les peuples de toute tribu et de toute langue le serviront. Sa puissance est une puissance éternelle, qui ne sera point transférée et son règne ne sera point affaibli »[321], dit-il,.

Certes, voilà bien le Père qui donne au Fils un royaume éternel et le Fils qui le reçoit et tous deux se montrent visiblement aux regards du prophète. Il nous est donc

[319] Psaume II, 7 et 8.
[320] Psaume VIII, 7.
[321] Daniel VII, 9-14.

permis de conjecturer avec raison que Dieu le Père a pu, lui aussi, apparaître aux hommes.

Mais peut-être dira-t-on encore que le Père est invisible parce qu'il se montra au prophète pendant son sommeil, tandis que le Fils et le Saint-Esprit sont visibles parce que Moïse les vit étant éveillé.

Eh ! Peut-on croire que Moïse ait vu des yeux du corps l'essence même du Verbe qui est la sagesse de Dieu ?

De plus, si nous ne pouvons voir ni l'âme qui anime le corps de l'homme, ni ce souffle sensible et corporel qu'on appelle vent, combien moins encore cet Esprit de Dieu, qui, par l'ineffable prérogative de sa nature divine, surpasse l'intelligence des anges et des hommes !

Car je ne saurais supposer que mes adversaires s'égarent jusqu'à dire que, à la vérité, le Fils et l'Esprit-Saint se montrent aux hommes dans l'état de veille, mais que Dieu le Père ne peut leur apparaître que durant le sommeil.

Comment donc entendent-ils du Père seul cette parole de l'Apôtre : « Aucun homme ne l'a vu, ni ne peut le voir » ? Est-ce que l'homme cesse d'être homme parce qu'il est endormi ? Ou bien le même Dieu qui peut se montrer pendant le sommeil dans les fantômes d'un rêve, ne pourrait-il donner à ces fantômes un corps et une réalité pour nous apparaître dans l'état de veille ?

Au reste, l'essence divine, qui est la nature même de Dieu, ne saurait être aperçue ni dans le sommeil sous une image quelconque, ni dans l'état de veille sous une forme corporelle et sensible. Or, cela est vrai non-seulement du Père, mais encore du Fils et du Saint-Esprit.

Et maintenant, je m'adresse à ceux qui soutiennent que, dans l'état de veille, le Fils seul ou l'Esprit-Saint et non le Père, se sont montrés aux hommes sous une forme corporelle. Je pourrais, sans doute, leur demander comment, en présence des textes si larges et si explicites de nos saintes Écritures et en face des interprétations si multi-

pliées qu'on en donne, ils osent raisonnablement affirmer que jamais dans l'état de veille aucun homme n'a vu le Père.

Mais je laisse cette objection pour ne leur citer que l'exemple d'Abraham, notre père. Certes il était bien éveillé et il vaquait à ses travaux, lorsque l'Écriture dit « que le Seigneur lui apparut »[322].

Or, dans cette apparition il ne vit pas un ou deux anges, mais trois et de ces trois nul n'affecta sur les deux autres quelque prérogative de dignité, ni ne réclama quelque distinction d'honneur ou quelque supériorité dans le commandement.

Je m'étais proposé de rechercher, dans ce livre, trois choses. La première, si le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont apparu simultanément et sous une forme corporelle aux patriarches et aux prophètes. La seconde, si, dans ces diverses apparitions, c'est une seule des trois personnes qui se soit montrée à l'exclusion des deux autres. Et la troisième, si, dans quelques-unes de ces manifestations, nous ne devons pas abandonner la distinction des personnes et n'y voir que le Dieu unique, c'est-à-dire la Trinité tout entière.

Pour réussir dans cette triple recherche, j'ai étudié les divers passages de l'Écriture qui se rapportaient à mon sujet et cette étude m'a convaincu, autant que le permet une modeste et saine appréciation des secrets divins, qu'on ne saurait sans témérité déterminer laquelle des trois personnes de la sainte Trinité s'est montrée aux patriarches et aux prophètes, sous une forme corporelle ou sous une image sensible, à moins que l'ensembles du contexte ne nous fournisse, à cet égard, quelques notions bien précises, car, pour ce qui est de la nature ou de l'essence ou de la substance divine, c'est-à-dire pour ce qui est de Dieu en tant qu'il est Dieu, quelque nom qu'on veuille lui donner, il est certain qu'il ne peut être vu corporellement.

[322] Genèse XVIII, 1.

Mais on doit croire que le Père, non moins que le Fils et l'Esprit-Saint, a pu révéler sa présence aux hommes par l'action d'une forme corporelle ou d'une image sensible.

C'est pourquoi, craignant d'allonger outre mesure ce second livre, je réserve pour les suivants les développements de ce sujet.

LIVRE TROISIÈME : COMMENT DIEU A-T-IL APPARU ?

Dieu a-t-il formé des créatures pour apparaître ainsi aux hommes ou ces apparitions ont-elles eu lieu par le ministère des anges ? Dans ce cas, ces esprits célestes, usant de la puissance que le Créateur leur a accordée, employaient les créatures de la manière qui leur paraissait la plus propre à former ces apparitions. Mais, quant à l'essence divine, considérée en elle-même, jamais elle n'a été vue sur la terre.

PRÉFACE.

Je préfère de beaucoup le travail de la lecture à celui de la composition et si quelques-uns de mes lecteurs ne le croient pas, je les engage à en faire eux-mêmes l'expérience. Je les prie donc de noter, dans leurs lectures, les diverses solutions qu'on peut donner aux difficultés que je propose et les diverses réponses que je dois faire à mille questions qui me sont adressées de toutes parts.

Eh ! N'est-ce pas là, pour moi un véritable devoir, puisque je me suis consacré au service de Jésus-Christ et puisque je brûle du zèle de défendre notre foi contre les erreurs de certains hommes terrestres et charnels.

Au reste, je suis assuré que bientôt ces critiques auront reconnu avec quel empressement je me dispenserais de ce travail et avec quelle joie je déposerais la plume. Toutefois je continuerai à écrire, parce que les divers ouvrages que j'ai lus sur la Trinité n'existent pas en latin ou sont presque introuvables, comme me l'a prouvé la difficulté que j'ai eue à me les procurer.

En outre, il est peu de personnes assez familiarisées avec la langue grecque pour pouvoir aisément lire et comprendre des traités aussi profonds. Et, néanmoins,

ces traités, si j'en juge déjà par mes premiers extraits, renferment une foule de choses utiles.

Je ne saurais donc résister aux désirs de mes frères, qui sont en droit de me demander ce travail, puisque je me suis constitué leur très-humble serviteur et puisque je me suis engagé en Notre-Seigneur Jésus-Christ à les servir avec zèle de ma parole et de ma plume. Or, la charité qui dirige en moi l'une et l'autre, comme deux coursiers pleins d'ardeur, me presse d'achever ma course.

Je dois, en outre, avouer que, en écrivant sur ce sujet, j'ai appris bien des choses que j'ignorais. C'est pourquoi il n'est permis au paresseux et ni au savant de considérer ce traité comme superflu, car je crois qu'il sera vraiment utile à beaucoup d'esprits laborieux ou ignorants et je me mets de ce nombre.

C'est à l'aide des ouvrages déjà composés sur la sainte Trinité, qui est le Dieu unique et souverainement bon, que j'ai pu résoudre, sur ce sujet, plusieurs questions et plusieurs difficultés et c'est également avec le secours du Seigneur que je vais poursuivre mes recherches et mon travail

Si, sous quelques rapports, ce travail peut paraître nouveau, il n'en sera que plus agréable à ceux qui voudront bien se donner la peine de le lire et de le comprendre et si, au contraire, on le considère comme un abrégé des ouvrages qui existent déjà sur le même sujet, il sera utile encore, en épargnant, à mes lecteurs, de nombreuses et pénibles recherches.

Certes, je désire trouver, pour tous mes ouvrages, des lecteurs bienveillants et, surtout, des critiques libres et sincères. Mais ici principalement, je souhaite que les questions élevées que je traite, rencontrent autant d'esprits qui les comprennent, qu'elles se heurteront à d'obstinés contradicteurs.

Toutefois, de même que je désavoue un lecteur qui me serait favorable par une complaisante prévention, je repousse également un critique qui d'avance me condam-

nerait par système et par préjugés. Le premier ne doit pas m'aimer plus que la foi catholique et le second ne doit pas s'aimer lui-même plus que la vérité catholique.

Ainsi, je dis à l'un : Ne donnez point à mon ouvrage l'autorité des livres canoniques. Mais s'il vous offre quelques nouveaux développements de nos dogmes sacrés, attachez-vous y avec empressement. Si, au contraire, quelques doutes subsistent encore dans votre esprit, suspendez toute adhésion, jusqu'à ce que ces doutes soient éclaircis.

Mais je dis également à l'autre : Ne condamnez point mon travail d'après votre propre opinion ou votre propre jugement et prononcez seulement d'après la sainte Écriture ou la droite raison. Les principes vrais que renferme ce traité, ne m'appartiennent point, mais en les aimant et en les comprenant, vous et moi, nous nous les approprierons. Quant aux erreurs qui pourraient s'y glisser, vous devez me les attribuer et toutefois éviter d'en faire, pour vous ou pour moi, une faute personnelle.

Je commence donc ce troisième livre au point où le second s'est arrêté. Nous voulions d'abord prouver deux choses : la première, que le Fils n'est pas inférieur au Père, parce qu'il est envoyé par le Père et la seconde, que l'Esprit-Saint qui, selon l'Évangile, est envoyé par le Père et par le Fils, n'est inférieur ni à l'un et ni à l'autre.

C'est pourquoi, j'ai dû examiner, sous ses diverses faces cette double question : Comment le Fils a-t-il pu être envoyé là où il était déjà, car, lorsqu'il est venu dans le monde, « il était déjà dans le monde »[323] et encore, comment l'Esprit-Saint a-t-il, lui aussi, été envoyé là où il était déjà, puisque le Sage nous dit que « l'Esprit du Seigneur remplit l'univers et que celui qui contient tout entend tout » [324]?

Mais ici, toute difficulté s'évanouit dès qu'on reconnaît quo le Fils de Dieu est envoyé, parce qu'il s'est au dehors revêtu de notre chair et que, quittant, pour ainsi

[323] Jean I, 10.
[324] Sagesse I, 7.

dire, le sein de son Père, il s'est rendu visible aux yeux des hommes, en prenant la « forme d'esclave »[325].

Et, de même l'Esprit-Saint est dit envoyé, parce qu'il s'est montré sous la forme sensible d'une « colombe »[326] et « des langues de feu qui se partagèrent »[327].

Le Fils et le Saint-Esprit sont donc envoyés, lorsque d'invisibles qu'ils sont, ils se montrent à nous sous une forme corporelle. Mais, parce que le Père n'a jamais apparu de la sorte et qu'il a toujours envoyé le Fils ou l'Esprit-Saint, on dit qu'il n'a point de mission.

En second lieu, j'ai recherché pourquoi l'on parle ainsi du Père, quoiqu'il soit vrai qu'il s'est montré dans les apparitions sensibles dont les patriarches furent favorisés. De plus, si le Fils se révélait dès lors et se rendait visible sous une forme corporelle, pourquoi n'est-il dit envoyé que bien des siècles après et lorsque, « dans la plénitude des temps, il naquit d'une femme »[328] ?

Voulez-vous, au contraire, justifier cette expression en disant qu'il n'y eut, à l'égard du Verbe, de véritable mission qu'au jour où il se fit chair ? Je vous demanderai pourquoi vous dites également du Saint-Esprit qu'il a été envoyé, quoiqu'il ne se soit jamais incarné ?

Enfin, si nous ne devons reconnaître séparément dans ces anciennes apparitions, ni le Père, ni le Fils, ni le Saint-Esprit, quelles raisons avons-nous aujourd'hui de dire que le Fils a été envoyé, puisque déjà il l'avait été sous ces formes diverses ?

C'est pour traiter ces importantes questions avec plus de lucidité, que j'ai divisé ma réponse en trois parties. La première a été l'objet du second livre et je réserve les deux autres pour le troisième.

---

[325] Phillipiens II, 7.
[326] Matthieu III, 16.
[327] Actes II, 3.

J'ai donc prouvé que, dans ces anciennes apparitions et sous ces formes sensibles, on peut indifféremment reconnaître tantôt le Père ou le Fils ou le Saint-Esprit et tantôt la Trinité entière, qui est le Dieu unique et véritable. C'est l'étude approfondie du contexte, qui peut seule déterminer à laquelle des trois personnes divines on doit rapporter l'apparition.

CHAPITRE PREMIER.

QUESTIONS A EXAMINER.

J'aborde maintenant la seconde partie de ma division et ici, trois questions se présentent. Dieu a-t-il, dans ces diverses apparitions, formé tout exprès une créature pour se montrer aux hommes de la manière qu'il jugerait la meilleure ? Ou bien, les anges qui existaient déjà et que le Seigneur envoyait pour parler en son nom, choisissaient-ils parmi les créatures corporelles, celles qui convenaient le mieux à leur ministère ? Ou, enfin, ces mêmes esprits, usant de la puissance qu'ils ont reçue du Créateur, changeaient-ils leur propres corps, qu'ils plient et dirigent à leur gré, aux formes qu'ils croyaient les plus favorables à l'accomplissement de leur mission ?

Après avoir traité ces trois questions avec toute la lucidité que le Seigneur me permettra d'y apporter, je passerai à une quatrième que je m'étais déjà posée, à savoir si le Fils et le Saint-Esprit ont été envoyés par le Père antérieurement au mystère de l'Incarnation et dans le cas de l'affirmative, en quoi cette première mission peut différer de celle que l'Évangile nous raconte.

Ne vaut-il pas mieux, au contraire, soutenir que le Fils n'a été envoyé qu'en devenant le Fils de la Vierge Marie et l'Esprit-Saint, qu'en se montrant sous la forme visible d'une colombe ou d'un globe de feu ?

---

[328] Galates IV, 4.

Mais j'avoue tout d'abord qu'il est au-dessus de mes forces et de mon intention de rechercher si les anges, tout en conservant les propriétés spirituelles de leur corps, peuvent secrètement s'adjoindre des éléments plus grossiers et les adopter comme un vêtement extérieur. Dans cette hypothèse, la forme qu'ils revêtiraient n'en serait pas moins vraie et réelle, de même que, aux noces de Cana, l'eau fut véritablement changée en vin.

On peut aussi supposer qu'ils transforment eux-mêmes leur corps et le changent à leur gré selon l'exigence de leur ministère. Au reste, quel que soit leur mode d'agir, cela ne fait rien à la question présente.

Toutefois, parce que je ne suis qu'un simple mortel, je ne saurais pénétrer ces secrets dont les anges seuls ont l'intelligence. C'est ainsi encore qu'ils comprennent, bien mieux que moi, comment l'affection de la volonté peut amener pour le corps les divers changements que j'ai observés en moi et dans les autres.

Mais il est inutile de rechercher ici ce que l'Écriture nous permet de croire sur ce sujet, car je m'embarrasserais dans une suite de discussions et de preuves qui m'écarteraient de mon but.

Je me bornerai donc à examiner si les anges faisaient réellement mouvoir ces formes corporelles qui apparaissaient aux yeux et s'ils articulaient les paroles qui étaient entendues. Dans cette hypothèse, la créature obéissant aux ordres du Créateur se serait prêtée aux diverses modifications que nécessitaient le temps et les circonstances, selon ce passage du livre de la Sagesse : « Seigneur, la créature qui vous obéit comme à son Créateur s'irrite pour tourmenter les méchants et s'apaise pour le bien de ceux qui se confient en vous. Aussi, la manne, prenant toutes les formes, obéissait-elle

à votre grâce, qui est la nourriture de tous, l'accommodant aux besoins de ceux qui vous témoignaient leur indigence »[329].

Nous voyons, par cet exemple, comment la puissance de la volonté divine emploie une créature spirituelle, pour produire les effets visibles et sensibles des créatures corporelles. Et, en effet, quels obstacles arrêteraient l'action de la sagesse divine, puisqu' « elle atteint avec force d'une extrémité à l'autre et qu'elle dispose toutes choses avec douceur »[330].

CHAPITRE II.

TOUTE TRANSFORMATION CORPORELLE A, POUR PREMIER PRINCIPE, LA VOLONTÉ DE DIEU. EXEMPLE.

Au reste, nous trouvons d'abord, dans le changement et le mouvement des corps, un certain ordre naturel que nous rapportons, sans doute, à la volonté de Dieu, mais que nous cessons d'admirer, parce que lui-même ne cesse de le reproduire. Je range, en cette catégorie, les divers phénomènes qui se succèdent rapidement ou, du moins, à de courts intervalles, au ciel, sur la terre et sur la mer.

Tels sont la naissance et la mort des plantes et des animaux et l'aspect si varié et si mobile des astres et de l'océan. Mais il est d'autres phénomènes qui sont soumis au même principe d'ordre et qui, néanmoins, ne se produisent qu'assez rarement. Le vulgaire s'en étonne, mais les savants les expliquent et leur successive répétition fait qu'on les admire d'autant moins qu'on les connaît mieux.

Tels sont les éclipses, l'apparition des comètes, les tremblements de terre, la naissance des monstres et autres accidents semblables, qui tous arrivent par la seule volonté de Dieu, mais dans lesquels le commun des hommes n'aperçoit pas cette vo-

[329] Sagesse XVI, 24 et 25.

lonté. C'est pourquoi d'orgueilleux philosophes ont bien pu les rapporter à d'autres causes.

Quant à leurs théories, quelquefois elles sont vraies, parce que, même à leur insu, elles se rapprochent de cette cause première et souveraine qu'ils ne découvraient pas et qui n'est autre que la volonté de Dieu. Quelquefois aussi, elles sont fausses, parce qu'elles reposent bien plus sur leurs préjugés personnels et leurs erreurs, que sur une étude approfondie des corps et du mouvement.

J'explique ma pensée par un exemple. Le corps de l'homme nous présente d'abord une certaine masse de chair et une certaine forme de beauté. Puis, il nous offre des membres distincts et coordonnés entre eux et différentes humeurs dont le juste équilibre constitue l'état de santé.

Mais ce corps est régi par une âme qui lui a été adjointe et qui est douée de raison. En outre, cette âme, quoique soumise au changement, peut entrer en participation de la sagesse immuable et divine. C'est de cette sagesse que le psalmiste a dit, « que toutes ses parties sont dans une parfaite union entre elles », parce que les saints, comme autant de pierres vivantes, entrent dans la construction de cette Jérusalem céleste qui est notre mère immortelle.

Aussi, le psalmiste s'écrie-t-il : « O Jérusalem ! Toi qui es bâtie comme une ville dont toutes les parties sont dans une parfaite union entre elles »[331].

Cette parfaite union désigne ici le bien souverain et immuable, c'est-à-dire Dieu, sa sagesse et sa volonté et c'est du même Dieu que le même psalmiste a dit, dans un autre endroit : « Seigneur, vous les changerez et ils seront changés, mais pour vous, vous êtes éternellement le même »[332].

---

[330] Sagesse VIII, 1.
[331] Psaume CXXI, 3.
[332] Psaume CI, 27 et 28

CHAPITRE III.

CONTINUATION DU MÊME SUJET.

Eh bien ! Supposons maintenant un homme si doué de sagesse et de raison qu'il entre, pour ainsi dire, en participation de l'éternelle et immuable vérité. Certes, il consultera cette vérité dans toutes ses actions et il ne fera rien sans avoir auparavant connu, à sa lumière, qu'il peut le faire. Il agira donc toujours avec certitude, parce que toujours il lui sera soumis et obéissant.

Je suppose encore que ce même homme, docile aux inspirations de la justice divine, qui lui parle au fond du cœur et qui lui intime ses ordres dans le secret de l'âme, s'applique à des œuvres de miséricorde pénibles et fatigantes, en sorte qu'il y contracte une grave maladie.

Alors, deux médecins sont appelés. L'un affirme que la maladie a pour cause l'appauvrissement des humeurs et l'autre, leur trop grande abondance. Le premier dit vrai et le second se trompe et toutefois ils ne se prononcent tous deux que d'après les causes secondes, c'est-à-dire d'après les phénomènes pathologiques.

Mais si l'on voulait remonter à la cause première, l'on arriverait à ce travail volontaire imposé par l'âme, qui a douloureusement affecté le corps qu'elle régit. Cependant, ce ne serait pas là, rigoureusement parlant, la cause première de la maladie, car, au-dessus nous, découvrons l'immuable sagesse de Dieu. Et, parce que cet homme a voulu, en toute charité, suivre les ineffables inspirations de cette sagesse et obéir à ses ordres, il s'est volontairement appliqué au travail où il a pris son mal.

Ainsi, la cause réellement première de cette maladie est la volonté de Dieu.

Je suppose encore, dans cette œuvre de charité et de miséricorde, notre sage emploi des serviteurs qui, en concourant à cette bonne œuvre, se proposent bien moins de servir Dieu que de s'assurer un gain temporel ou d'éviter quelque dommage matériel.

Bien plus, la nature de son travail exige l'adjonction et le service de plusieurs bêtes de somme. Mais celles-ci, étant des animaux sans raison, ne sauraient, en lui prêtant leurs bons offices, avoir la moindre idée du bien auquel elles coopèrent et elles n'agissent que par l'instinct du plaisir ou la crainte du châtiment.

Enfin, ce même homme a besoin, pour achever son œuvre, d'employer des créatures insensibles, comme le blé, le vin, l'huile, la laine, l'argent, le papier et autres choses de ce genre. Certes, dans tout le cours de cet ouvrage, ces diverses créatures, animées ou inanimées, subissent, sous l'influence des lieux, des temps et des circonstances, mille altérations successives. Elles se déplacent, s'usent et se réparent, elles se brisent et se renouvellent.

Mais la cause première de tous ces changements et de tous ces mouvements n'est autre que la volonté invisible et immuable du Seigneur. C'est cette sagesse suprême qui, résidant en l'âme de notre juste, comme en son sanctuaire, emploie, par son ministère, les bons et les méchants, les animaux irraisonnables et les créatures insensibles. Mais elle n'agit ainsi que parce que, antérieurement, elle s'est rendue maîtresse de cette âme bonne et sainte, en la soumettant au joug de la piété et de la religion.

CHAPITRE IV.

EMPIRE SOUVERAIN DE DIEU SUR TOUTE CRÉATURE.

Cette parabole, où je fais agir un sage qui porte encore le poids d'un corps mortel et qui ne voit encore qu'imparfaitement l'éternelle vérité, peut également s'appliquer à une famille dont tous les membres seraient vraiment chrétiens et à une ville, à un état où le pouvoir et la direction des affaires seraient confiés à des hommes pieux, saints et soumis à Dieu.

Mais une si belle organisation ne se rencontre point ici-bas, car, sur cette terre d'exil, nous sommes soumis à l'épreuve et à la mort et nous devons, par la patience et la douceur, vaincre le mal et surmonter l'affliction. Aussi, nos pensées s'élèvent d'elles-mêmes vers cette patrie supérieure et céleste dont nous sommes éloignés.

C'est là, en effet, que réside, dans toute sa plénitude, cette volonté du Seigneur qui rend ses anges aussi « légers que les vents et ses ministres aussi ardents que les flammes »[333].

Unis entre eux par les liens intimes de la paix et de la charité, ces esprits célestes n'ont qu'une seule et même volonté, en sorte que le feu de l'amour divin transforme leurs cœurs en un seul cœur. Mais ce cœur est le trône sublime, saint et mystérieux, où la volonté du Seigneur siège comme dans son temple et son sanctuaire et d'où elle meut, dans tout l'univers et avec un ordre et une sagesse suprêmes, l'ensemble des créatures, tant les esprits que les corps.

Elle les dirige toutes vers l'accomplissement de ses immuables décrets et sait y employer également les êtres spirituels et corporels, les animaux irraisonnables et les justes comme les impies. Seulement elle conduit les premiers par sa grâce et contraint les autres par son autorité.

Mais, de même que, dans l'ordre physique, les corps lourds et inférieurs reçoivent l'influence des corps plus légers et supérieurs, ainsi, dans l'ordre moral, tous les corps obéissent à l'action de l'esprit de vie. Dans l'animal irraisonnable, cet esprit de vie est soumis à celui de l'homme doué de raison et dans l'homme, qui, par le péché, s'est éloigné de Dieu, ce même esprit de vie est dirigé selon l'avantage des justes et des élus. Enfin, ceux-ci n'agissent eux-mêmes que sous la dépendance de Dieu.

[333] Psaume CIII, 4.

Il nous est donc facile de comprendre comment toutes les créatures obéissent, en dernier ressort, au Dieu qui leur a donné l'être, qui les a créées pour lui. Ainsi, la volonté de Dieu est la cause première et souveraine de toutes les formes que revêtent les créatures corporelles et de tous les mouvements qu'elles reçoivent.

Et, en effet, l'ensemble de la création peut être considéré comme un état vaste et immense, où il ne se produit aucun mouvement visible et sensible sans que l'impulsion première ne parte du palais secret et invisible du Maître et du Souverain, car c'est toujours lui qui, tantôt commande et tantôt permet, selon que les arrêts de sa suprême justice, distribuent les récompenses et les châtiments, les grâces et les faveurs.

L'apôtre saint Paul, courbé sous le poids d'un « corps qui se corrompt et appesantit l'âme »[334], ne voyait encore l'éternelle vérité qu' »en partie et comme sous des images obscures »[335]. Aussi, désirait-il d'être dégagé des liens du corps et d' « être avec Jésus-Christ »[336] et gémissant en lui-même, il vivait dans l' « attente de l'adoption des enfants de Dieu, qui sera la délivrance de nos corps »[337].

Toutefois, il a bien pu prêcher Jésus-Christ, tantôt de vive voix ou par écrit et tantôt par le sacrement de son corps et de son sang.

Mais ici, ces mots : sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ ne signifient, sous ma plume, ni la parole de l'Apôtre et ni la langue qui était l'instrument de cette parole. L'on ne doit point également les entendre du papier ou de l'encre qui lui servaient pour écrire, ni des livres qu'il prie Timothée de lui rapporter.

[334] Sagesse IX, 5.
[335] I Corinthiens XIII, 12.
[336] Philippiens I, 23.
[337] Romains VIII, 23.

Je veux, expressément, marquer le pain et le vin qui sont des fruits de la terre et que nous prenons comme nourriture spirituelle de nos âmes, après que la prière du prêtre les a mystiquement consacrés en souvenir de la passion du Sauveur Jésus.

Quand l'action de l'homme agit sur ces espèces visibles, elle n'en fait le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ que par l'opération invisible de l'Esprit-Saint, car tout ce que l'homme fait au dehors dans cet ineffable mystère c'est Dieu qui l'opère secrètement.

Le premier, il meut, par des ressorts cachés, soit l'âme de l'homme, soit la volonté et l'obéissance des esprits invisibles. Est-il donc étonnant que ce même Dieu, emploie à son gré, pour manifester sa présence, les créatures corporelles et sensibles dont il a peuplé le ciel et la terre, la mer et les airs ?

Mais, quant à son essence, nous ne saurions jamais savoir, parce qu'elle est souverainement immuable et qu'aucun esprit créé ne peut en sonder les impénétrables mystères.

CHAPITRE V.

CARACTÈRE DU MIRACLE.

C'est par l'action de cette Providence qui gouverne le monde des esprits et des corps que les eaux de la mer se condensent en vapeurs et à certaines époques fixes de l'année, se répandent sur la surface de la terre.

Mais la prière du saint prophète Elie frappa la Judée d'une si longue et si continue stérilité que les hommes mouraient de faim et de soif et, lorsque ce serviteur de Dieu pria de nouveau pour obtenir la cessation de ce fléau, l'atmosphère ne paraissait point humide et l'on n'apercevait à l'horizon aucun signe d'une pluie prochaine. C'est

pourquoi la puissance du Seigneur se montra visiblement dans la pluie qui soudain tomba par torrents et ce fut un évident miracle[338].

Ainsi encore, Dieu nous a comme accoutumés à voir briller les éclairs et entendre gronder la foudre, mais, sur le mont Sinaï, tout s'accomplissait d'une manière inusitée. Les roulements du tonnerre ne se répétaient point confusément et l'on eût dit qu'ils obéissaient à un signal donné[339]. Aussi était-ce un vrai miracle.

Qui fait monter l'humidité du sol, de la racine de la vigne jusqu'à la grappe du raisin et qui la transforme en un vin délicieux, si ce n'est le Dieu dont saint Paul a dit, « que l'homme plante et arrose, mais que le Seigneur seul donne l'accroissement »[340] ?

Toutefois, lorsque la volonté du Sauveur Jésus changea,, avec une étonnante rapidité, l'eau en vin, tous et les plus incrédules eux-mêmes, y reconnurent l'œuvre de la puissance divine[341].

N'est-ce pas Dieu qui, dans le cours ordinaire de la nature, revêt les arbres de feuilles et de fleurs ?

Et, toutefois, lorsque la verge d'Aaron fleurit miraculeusement, ne peut-on pas dire que la volonté du Seigneur parla au doute de l'homme[342] ?

L'accroissement des végétaux et la reproduction des animaux sont également dus à la force productrice de la matière. Mais qui a donné à la terre cette force, si ce n'est le Dieu qui, au commencement, lui commanda de produire les plantes et les animaux[343] et qui, par cette parole créatrice, en régla l'ordre, l'économie et la conservation ?

[338] Cf. I Rois XVII, 1; XVIII, 2 e 41-45.
[339] Cf. Exode XIX, 16-19 e XX, 18.
[340] I Corinthiens III, 7.
[341] Cf. Jean II, 6-11.
[342] Cf. Nombres XVII, 20-25.
[343] Cf. Genèse I, 24.

Aussi, quand le Seigneur changea en serpent la verge de Moïse[344], ce fut un miracle, parce que cette verge, quoique susceptible, en elle-même, de transformation, parut d'une manière subite et inaccoutumée changée en serpent. Or, celui qui donne la vie à tout être qui vient au monde, est le même Dieu qui montra sa puissance en communiquant à ce serpent une éphémère existence.

CHAPITRE VI.

MÊME SUJET.

Lorsque, à la voix d'Ézéchiel, les morts reprirent la vie, qui anima de nouveau ces cadavres ?

Ce fut Celui qui chaque jour anime l'enfant dans le sein de sa mère et qui l'amène à l'existence pour le conduire, plus tard, au tombeau.

Mais parce que ce double phénomène de la naissance et de la mort se produit régulièrement et que, semblable à un fleuve qui nous cache sa source et son embouchure, il ne laisse apercevoir que son cours, les hommes le considèrent comme un effet purement naturel.

Quand il arrive, au contraire, que Dieu, pour nous donner un salutaire avertissement, dérange cet ordre, nous crions au miracle.

CHAPITRE VII.

LE MIRACLE ET LA MAGIE.

Mais ici se présente une difficulté qui peut paraître grave à un esprit faible et borné : Pourquoi l'art de la magie reproduit-il ces mêmes miracles ?

[344] Cf. Exode IV, 3.

L'Écriture nous apprend, en effet, que les magiciens de Pharaon imitèrent quelques-uns des prodiges qu'avait faits Moïse et, spécialement, qu'ils changèrent leur verge en serpent[345].

Mais, comment expliquer que ce pouvoir des magiciens, qui avait pu produire des serpents, se soit subitement arrêté devant un insecte aussi petit que la mouche ? Car le moucheron n'est qu'une très-petite espèce de mouche et ce fut la troisième plaie qui frappa les superbes égyptiens. Mais alors, les magiciens s'avouèrent vaincus et ils s'écrièrent : « Le doigt de Dieu est là »[346].

Il nous est ainsi facile de comprendre que si les anges rebelles, que l'Apôtre nomme les « puissances de l'air »[347], peuvent, du sein des ténébreux cachots où ils ont été précipités des hauteurs célestes, opérer, par la magie, quelques prodiges, ils ne le peuvent que dans l'étendue de la permission qu'ils en reçoivent de Dieu.

Or, le Seigneur leur donna alors cette latitude, soit pour permettre que les Égyptiens s'affermissent dans leurs erreurs, soit pour préparer le triomphe de la vérité en la personne des magiciens, qui s'étaient tout d'abord attiré, par leurs prestiges, l'admiration générale.

Mais on peut encore dire qu'en nous attestant ces opérations magiques, l'Écriture veut nous faire comprendre que les fidèles ne doivent point désirer beaucoup le don des miracles.

Elle veut aussi nous rappeler que ces mêmes prestiges sont à l'égard des justes un exercice pour leur vertu et une épreuve de leur patience.

[345] Cf. Exode VII, 10-12.
[346] Exode VIII, 19.
[347] Éphésiens II, 2.

Ce fut, en effet, par suite de cette grande puissance du démon sur les éléments et sur les hommes, que Job perdit tous ses biens et ses enfants et qu'il fut frappé en son corps d'une plaie affreuse[348].

CHAPITRE VIII.

A DIEU SEUL LE POUVOIR DE CRÉER.

Ce serait, néanmoins, une grave erreur que de penser que les anges rebelles peuvent commander, en maître, aux créatures matérielles et sensibles. En réalité, ces créatures n'obéissent qu'à Dieu, puisque lui seul permet aux démons de s'en servir, selon les arrêts de sa souveraine justice et de son immuable équité.

C'est ainsi que, par l'emploi de l'argent, les impies et les réprouvés semblent user à leur gré de l'eau, du feu et de la terre. Et toutefois ils n'en usent que dans les limites que Dieu leur a tracées.

On ne saurait donc attribuer aux mauvais anges un pouvoir vraiment créateur, parce qu'ils firent que les magiciens de Pharaon résistèrent au serviteur du vrai Dieu et qu'ils produisirent également des serpents et des grenouilles, car ils ne les créèrent point.

Et, en effet, les germes de tous les corps qui existent reposent paisibles et inaperçus dans les divers éléments de l'univers. Notre œil, il est vrai, peut en découvrir quelques-uns dans la fructification des plantes et la reproduction des animaux. Mais tous les autres nous sont entièrement inconnus et se rapportent à l'acte premier de la création.

Aussi, est-il dit dans la Genèse que Dieu ordonna d'abord aux eaux de produire les poissons qui nagent et les oiseaux qui volent et puis, à la terre, d'enfanter les ani-

[348] Cf. Job I et II.

maux, chacun selon son espèce, de même qu'elle avait précédemment produit les plantes, chacune selon son genre[349].

Au reste, cette puissance de fécondité qui fut alors communiquée à l'eau et à la terre ne s'épuisa point en ces productions premières. Elles la conservent toujours. Seulement, le milieu propre à favoriser en elles de nouvelles générations, leur fait souvent défaut.

Un sarment, par exemple, produit un cep de vigne, lorsqu'il est planté dans un terrain convenable. Mais ce sarment lui-même provient d'un pépin qui contient en germe un cep nouveau. Jusque-là, nous pouvons saisir le phénomène de la reproduction, mais vouions-nous ensuite analyser ce pépin, nous serons forcés d'y reconnaître une fécondité réelle, quoique si bien cachée qu'elle échappe à toutes nos observations.

Et, en effet, sans cette fécondité inhérente et absolue, comment la terre produirait-elle mille plantes dont les graines n'ont point été semées ? Comment encore la terre et l'eau enfanteraient-elles, en dehors de tout accouplement des sexes, tant d'animaux dont la génération spontanée est contraire à toutes les lois connues et qui, néanmoins, naissent, croissent et se multiplient ?

On peut citer, en preuve, la fécondation des abeilles, qui recueillent, sur les fleurs, la poussière séminale. Or, Celui qui a créé cette poussière est le Dieu qui a créé tout ce qui existe et tous les êtres qui naissent sous nos yeux reçoivent de cette fécondité première que possèdent les éléments, le germe et le développement de leur existence. Aussi, les progrès de leur accroissement et la variété de leurs formes sont-ils subordonnés aux règles de leur primitive génération.

C'est pourquoi nous ne disons point que le père et la mère soient les créateurs de leurs enfants, ni que les laboureurs soient les créateurs de leurs moissons, quoique,

[349] Cf. Genèse I, 20-25

au dehors, Dieu emploie leur intermédiaire pour opérer, en secret, par sa propre puissance, la naissance de l'enfant et la production des moissons.

Et, de même, nous ne pouvons considérer comme vraiment créateurs, ni les bons anges, ni les mauvais, lorsque, connaissant, en raison de la subtilité de leur intelligence et de leur corps, les germes cachés des êtres, ils les disséminent secrètement dans les milieux qui leur conviennent et en favorisent ainsi le rapide développement.

Mais ici encore les bons anges ne font le bien que selon les ordres du Seigneur et les mauvais n'opèrent le mal que selon la juste permission qu'il leur en donne, car si le démon a par lui-même la volonté de faire le mal, Dieu ne lui accorde que pour des raisons justes et équitables le pouvoir de le faire. Or, ces raisons sont, de la part du Seigneur, tantôt de châtier le démon ou le pécheur et tantôt de punir l'impie et de glorifier le juste.

C'est pourquoi l'Apôtre saint Paul, séparant l'action intérieure et secrète de Dieu de l'action extérieure et visible de la créature, dit, par analogie avec les travaux de l'agriculture : « J'ai planté, Apollo a arrosé, mais e Dieu a donné l'accroissement »[350].

Ainsi encore dans l'homme. Dieu seul peut justifier l'âme, tandis que la prédication extérieure de l'Évangile peut être le fait d'un vrai zèle ou même par occasion d'une jalouse rivalité.

Et, de même, le Seigneur opère secrètement la création des êtres visibles et dirige l'action extérieure des anges bons ou mauvais, des justes et des pécheurs et tous les animaux selon les décrets de sa sagesse, la mesure des forces qu'il a départies à chacun et l'opportunité des circonstances. En un mot, il agit sur la nature par la création, comme l'homme agit sur la terre par l'agriculture.

[350] I Corinthiens III, 6.

D'où il suit que, à l'aide de leurs opérations magiques, les mauvais anges ne peuvent pas plus être considérés comme les créateurs des grenouilles et des serpents que les hommes pervers ne le sont des moissons dues à leurs travaux.

Jacob avait placé des branches de couleur, variée dans les canaux où ses brebis venaient boire, afin qu'elles conçussent en les regardant. Et, néanmoins, l'on ne peut dire qu'il créât en elles la variété des toisons. Bien plus, ni les brebis, ni les béliers ne furent, par rapport à leurs agneaux, les créateurs de cette variété. Seulement l'impression qui se fit en eux par la vue de ces diverses baguettes réagit nécessairement sur les fruits de leur reproduction, en sorte que les agneaux de la première saison étaient seuls marqués de différentes couleurs.

Ce phénomène peut, sans doute, s'expliquer par la double réaction du cerveau sur les organes et des organes sur le cerveau, mais, en dernière analyse, il faut y reconnaître l'acte et la disposition de cette sagesse souveraine et éternelle qui, par son immensité remplit tous les lieux et qui, immuable en son essence, n'abandonne aucun des êtres soumis au changement, parce qu'elle les a tous créés.

Que les brebis de Jacob produisissent des agneaux et non des verges, ce frit le fait de cette sagesse immuable et cachée qui a créé toutes choses. Mais que la variété des verges influât sur la couleur des agneaux, ce fut, au dehors, le résultat de l'impression que produisit sur le cerveau des brebis la vue de ces verges et, au-dedans, ce fut la conséquence du mode de conception qu'elles ont reçu de la puissance intime du Créateur.

Au reste, il serait trop long et peu nécessaire d'expliquer ici comment, dans la mère, les sensations du cerveau modifient la forme du fœtus et il suffit de dire qu'on ne saurait affirmer qu'elle crée le corps de son enfant. Et, en effet, l'origine première de tout être sensible et corporel, non moins que le mode, la raison et la disposition qui le tirent du néant et le revêtent de tel caractère plutôt que de tel autre, dérivent de l'Être suprême qui est, par essence, la vie intelligente et incommunicable. Cet Être

premier et souverain domine tous les êtres et il les soumet tous, même les plus petits et les plus obscurs, à l'action de ses lois.

Je n'ai donc rappelé le fait des troupeaux de Jacob que pour avoir occasion de dire que, malgré l'industrie avec laquelle il disposa ses baguettes, il ne fut point à l'égard des agneaux et des chevreaux, le créateur des variétés de leurs toisons. On ne peut non plus le dire des mères qui agirent seulement selon les lois de la nature, en maculant leurs fruits des taches dont leurs yeux avaient été constamment frappés. Mais surtout, nous sommes bien moins encore autorisés à soutenir que les mauvais anges créèrent les serpents et les grenouilles que tirent paraître les magiciens de Pharaon.

CHAPITRE IX.

TOUTES LES CAUSES ONT LEUR PRINCIPE EN DIEU.

Et, en effet, autre est le pouvoir de créer et de régir une créature quelconque, comme cause première et efficace de toute existence. Or, ce pouvoir n'appartient qu'au Dieu qui a créé toutes choses et autre est la faculté d'agir au dehors dans la limite des forces et des moyens qu'il nous donne, en sorte que nous fassions à notre gré paraître ou disparaître cet être que le Seigneur aura créé et que nous en changions la forme et les qualités. Et, en effet, cet être existe originairement et primitivement dans l'ensemble des éléments et il lui suffit de rencontrer un milieu favorable pour qu'il se produise soudain.

Ne disons-nous pas qu'une mère est enceinte de son enfant ? Et de même, l'univers est plein d'embryons qui ne demandent qu'à se développer et dont la création est l'œuvre de cette essence suprême sans laquelle rien ne saurait ni naître, ni mourir, ni venir à l'existence, ni disparaître.

Mais il faut raisonner autrement de l'emploi extérieur des causes secondes. Quoique souvent miraculeuses, elles n'en suivent pas moins les lois de la nature, en ce sens qu'elles favorisent le développement rapide et soudain de certains êtres qui reposaient cachés et inconnus dans le sein de la nature.

Or, nous disons que ces êtres sont créés parce qu'ils s'épanouissent au dehors par l'extension des forces vitales que leur a secrètement distribuée « avec poids, nombre et mesure »[351], Celui qui dis pose de toutes choses avec sagesse, justice et équité. Au reste, un tel emploi des causes secondes peut appartenir aux mauvais anges et aux pécheurs, ainsi que je l'ai prouvé par l'exemple de l'agriculture.

Quant aux animaux, il nous semblerait tout d'abord assez difficile d'expliquer comment ils recherchent instinctivement ce qui peut leur plaire et évitent ce qui peut leur déplaire. Mais combien de savants ont étudié cette question et peuvent nous dire quelles plantes, quelles viandes, quelles combinaisons et quelles affinités ou répulsions des fluides et des éléments donnent naissance aux animaux ? Et, néanmoins, qui n'a jamais considéré ces savants comme les créateurs du règne animal ?

Au reste, si l'homme, même le plus impie, peut expliquer la formation des vers et des mouches, est-il étonnant que les mauvais anges aient connu, en raison de la subtilité de leur esprit, en quels lieux et en quels éléments reposaient les embryons des grenouilles et des serpents.

Ce sont ces embryons qu'ils placèrent, il est vrai, dans des conditions si favorables qu'ils en accélérèrent le développement, mais, en réalité, ils ne les créèrent pas. Toutefois, cette œuvre parut un véritable prodige, parce qu'elle était extraordinaire, car nous n'admirons point ce que nous faisons habituellement.

[351] Sagesse XI, 20.

Peut-être aussi, vous étonnerez-vous d'un développement si prompt et de ces éclosions spontanées. Mais observez que, même avec des moyens purement humains, nous obtenons de semblables résultats.

D'où vient, en effet, que les vers s'engendrent plus facilement dans les cadavres l'été que l'hiver et à une température chaude qu'à une exposition froide ?

Mais ici, la puissance de l'homme est d'autant plus faible que son intelligence est moins étendue et que l'engourdissement de ses membres se prête plus difficilement au rapide mouvement des corps.

Au contraire, plus il est facile aux anges, bons ou mauvais, d'agir sur les éléments et les causes secondes, plus aussi la célérité de leurs opérations nous paraît merveilleuse.

Cependant, le seul et vrai Créateur est le Dieu qui forme le germe de tous ces différents êtres et qui ne partage avec personne sa puissance créatrice, car c'est en lui seul que reposent, dès le commencement, l'ordre de la création, la sagesse de ses plans et l'équilibre de ses forces.

C'est encore lui seul qui veut bien communiquer aux anges quelque extension de son ineffable pouvoir, en sorte qu'ils ne font que ce qu'il daigne leur permettre de faire et qu'ils deviennent impuissants, dès qu'il leur retire cette permission.

Comment, en effet, expliquer autrement, que les magiciens de Pharaon n'aient pu produit des moucherons, après avoir produit des grenouilles et des serpents ?

Certes, il faut ici reconnaître la défense absolue de Dieu et l'action immédiate de l'Esprit-Saint. Au reste, ils l'avouèrent eux-mêmes, quand ils dirent : « Le doigt de Dieu est là »[352].

[352] Exode VIII, 19.

Mais que peuvent faire les anges en vertu même de leur nature ? De quoi sont-ils incapables sans une permission expresse ? Et quelles opérations sont incompatibles avec leur condition d'êtres spirituels ?

Ce sont autant de questions qu'il est impossible à l'homme de résoudre, à moins qu'il n'ait reçu de Dieu ce don spécial que l'Apôtre nomme « le discernement des esprits »[353].

Nous savons, en effet, que l'homme possède la faculté de marcher et qu'on peut lui en ôter l'exercice. Mais nous n'ignorons point qu'il ne pourrait voler, quand même on lui en donnerait la permission.

Et, de même les anges inférieurs peuvent faire certaines choses, si Dieu le leur permet par l'intermédiaire des anges supérieurs et ils ne peuvent en faire quelques autres, même avec l'autorisation de ceux-ci, parce que le Seigneur a voulu limiter l'exercice de leur puissance. C'est que, souvent, il ne permet pas aux esprits angéliques de faire tout ce qui serait dans le droit et les attributions de leur nature.

Au reste, nous devons reconnaître l'action des anges dans les divers phénomènes qui accompagnent ordinairement le cours des saisons et l'ordre de la nature. Tels sont le lever et le coucher des astres, la naissance et la mort des hommes et des animaux, la reproduction si variée des plantes et des arbres, les nuées et les nuages, la neige et la pluie, la foudre et le tonnerre, les éclairs et la grêle, le vent et le feu, le froid et le chaud.

Tels sont encore quelques autres phénomènes qui ne se montrent que plus rarement, comme les éclipses, les comètes, les tremblements de terre, la naissance des monstres et autres prodiges de ce genre. J'observe, néanmoins, que la cause première et souveraine de to us ces phénomènes est la volonté de Dieu.

[353] I Corinthiens XII, 10.

Aussi, le psalmiste, après en avoir énuméré plusieurs, « le feu, la grêle, la neige, la gelée et le souffle des tempêtes » a-t-il soin d'ajouter « qu'ils obéissent à la parole du Seigneur »[354]. Il prévient ainsi l'erreur de ceux qui, en dehors de la volonté divine, les attribueraient soit au hasard, soit à des causes purement physiques ou même à l'action unique des anges.

CHAPITRE X.

SIGNES SACRÉS. EUCHARISTIE.

Mais il est encore d'autres phénomènes qui, sans cesser de se produire par l'intermédiaire des créatures sensibles et matérielles, deviennent, à notre égard, une manifestation plus spéciale de la puissance divine. Ce sont alors de vrais miracles et de véritables prodiges.

Néanmoins, la personne même de Dieu ne s'y montre pas toujours. Mais lorsqu'elle nous y apparaît, tantôt c'est par le ministère d'un ange et tantôt en la forme d'un être qui n'est point un ange, quoiqu'il soit mu et dirigé par un ange.

Dans le second cas, cet être peut déjà exister et il suffit d'en altérer légèrement la forme pour qu'il nous soit un signe de la volonté du Seigneur. D'autres fois, cet être est créé tout exprès et dès que sa mission est remplie, il rentre dans le néant.

C'est ainsi que les prophètes, parlant au nom du Seigneur, emploient cette formule : « Le Seigneur a dit » ou bien : « Le Seigneur a dit ces choses »[355]. Mais il leur arrive aussi d'omettre cette précaution oratoire et de parler, comme s'ils étaient la

[354] Psaume CXLVIII, 8.
[355] Jérémie XXI, 1 et 2.

personne même du Seigneur. « Je te donnerai l'intelligence et je t'enseignerai la voie où tu dois marcher »[356], dit le psalmiste.

Quelquefois même, ce n'est plus en paroles, mais par des actes positifs que les prophètes s'identifient avec Dieu et qu'ils agissent en son nom. Nous le voyons dans le prophète Ahias de Silo. Il déchira son manteau en douze parts et en donna dix à Jéroboam, officier du roi Salomon, qui devait fonder le royaume d'Israël[357].

Tantôt encore, un être brut et insensible est choisi du milieu des corps terrestres pour symboliser la même signification. Ainsi Jacob, après un songe mystérieux, consacre la pierre qu'il avait mise sous sa tête[358].

Tantôt aussi, la main de l'homme façonne, à ce dessein, un objet qui peut subsister quelque temps, comme le serpent d'airain, des caractères alphabétiques ou qui se détruit par l'usage, comme le pain eucharistique par la communion.

Cependant, parce que ces différents signes ou symboles sont l'œuvre de l'homme et que nous les comprenons facilement, nous pouvons bien les honorer religieusement, mais nous ne saurions les admirer comme étant miraculeux. Plus, au contraire, l'action des anges nous paraît difficile et cachée et plus nous la trouvons surnaturelle, quoiqu'elle ne soit réellement pour eux que bien facile et bien connue.

Or, c'était un ange qui parlait au nom et en la personne du Seigneur, quand il disait à Moïse : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », car l'Écriture avait dit précédemment : « L'ange du Seigneur lui apparut »[359].

Mais c'était un homme qui parlait au nom et en la personne du Seigneur, lorsque le psalmiste disait : « Écoute, mon peuple et je vais te convaincre. Écoute, Israël et je te rendrai témoignage. Je suis le Seigneur ton Dieu »[360].

---

[356] Psaume XXXI, 8.
[357] I Rois XI, 30 et 31.
[358] Genèse XXVIII, 18.

La verge de Moïse était un signe de la puissance divine et elle fut changée en serpent[361] par le pouvoir d'un ange, mais Jacob, qui ne pouvait opérer un semblable prodige, ne laissa pas de choisir une pierre[362] pour l'ériger comme un monument de la protection du Seigneur.

Au reste, il y a une grande différence entre l'action d'un ange et celle d'un homme. La première exerce notre esprit et excite notre étonnement. La seconde, au contraire, n'exige que notre attention.

L'objet auquel se rapportent ces deux actions peut être le même, mais la manière de le signifier ou représenter est bien différente. C'est comme si l'on écrivait le nom de Dieu en lettres d'or ou avec de l'encre. L'un serait précieux et l'autre vil et commun et, toutefois, ce serait toujours le même nom.

La verge de Moïse et la pierre de Jacob signifiaient donc également Jésus-Christ et même cette pierre le représentait bien mieux que les serpents que produisirent les magiciens de Pharaon. L'huile que Jacob répandit sur la pierre, symbolisait l'humanité du Christ, car c'est en cette humanité sainte qu'il « a été sacré d'une onction de joie qui l'élève au-dessus de tous ceux qui doivent la partager »[363].

Ainsi encore, la verge de Moïse changée en serpent, signifiait le même Jésus-Christ qui devait se faire « obéissant jusqu'à la mort de la croix »[364].

Aussi, nous dit-il, en son Évangile : «Comme Moïse éleva le serpent au désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que celui qui croit en lui, ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle »[365].

---

[359] Exode, III, 6 et 2.
[360] Psaume LXXX, 9 et 11.
[361] Cf. Exode IV, 3 e VII, 10.
[362] Cf. Genèse XXVIII, 18.
[363] Psaume XLIV, 8.
[364] Phillipiens II, 8.
[365] Jean III, 14 et 15.

Et, en effet, tons ceux qui, dans le désert, regardaient le serpent d'airain, ne succombaient point aux morsures des serpents et de même « le vieil homme a été crucifié en nous avec le Christ, afin que le corps du péché soit détruit »[366].

Le serpent signifie ici la mort, puisque ce fut lui qui l'introduisit dans le paradis terrestre. Au reste, c'est une manière de parler assez commune que de prendre le nom de la cause ou de l'instrument pour l'effet qui en résulte.

Mais continuons ce parallèle. La verge de Moïse fut changée en serpent et Jésus-Christ est mort sur la croix. Ce serpent redevint ensuite en sa première forme et, de même, au jour de la résurrection, Jésus-Christ reprit son corps tout entier, c'est-à-dire qu'il doit rassembler autour de lui tous ses élus. Mais cette réunion n'aura lieu qu'au dernier jour, comme l'indique la queue du serpent, que saisit Moïse pour qu'il redevînt une verge[367].

D'un autre côté, les serpents des magiciens nous représentent les incrédules et les impies qui, s'ils ne croient en Jésus-Christ, sont destinés à la mort éternelle et ne partageront point la gloire de sa résurrection.

Sans doute, comme je l'ai déjà observé, la pierre de Jacob avait une bien plus haute signification que les serpents des magiciens et, néanmoins, le fait de ceux-ci dut paraître bien plus merveilleux. Mais ici, les circonstances extérieures ne peuvent pas plus préjudicier au sens intrinsèque des choses, que si l'on écrivait en lettres d'or le nom d'un homme et celui de Dieu avec de l'encre.

Quant à la manière dont les anges produisirent ou firent paraître sur le Sinaï les feux et les nuées, soit que le Fils ou l'Esprit-Saint se montrassent sous ces symboles, quel est l'homme qui se flatterait de le savoir ?

[366] Romains VI, 6.
[367] Cf. Exode IV, 2 et 3.

Ce secret nous est caché, comme l'est à l'enfant le mystère eucharistique. Il voit bien qu'on place du pain sur l'autel et que, après le sacrifice, on mange ce pain, mais il ne peut comprendra comment ce pain est changé au corps de Jésus-Christ et devient, ainsi, un sacrement.

Supposons encore que cet enfant ne puisse s'instruire, ni par lui-même et ni par le secours d'aucun maître et qu'il assiste néanmoins à la célébration des divins mystères, quand le prêtre offre et distribue la sainte Eucharistie. Si une personne de poids et d'autorité lui dit alors que le pain et le vin sont le corps et le sang de Jésus-Christ, il croira tout simplement que, autrefois, Jésus-Christ s'est montré aux hommes sous la figure du pain et que du vin a coulé de la blessure de son côté.

C'est pourquoi, je n'ai gardé d'oublier ma faiblesse personnelle et je prie aussi, mes frères, de se rappeler leur propre fragilité, afin que ni les uns, ni les autres, nous ne soyons assez téméraires pour franchir les bornes de l'infirmité humaine.

Mais, en effet, comment les anges opèrent-ils ces divers prodiges ou plutôt, comment Dieu les opère-t-il par ses anges ? Comment encore y emploie-t-il, quelquefois, les mauvais anges, soit qu'il laisse un libre cours à leur malice, soit qu'il leur intime ses ordres et ses volontés ?

C'est là le secret du Très-Haut et du Tout-Puissant. Pour moi, je ne saurais ni pénétrer du regard ces profonds mystères, ni les expliquer par les forces de la raison ou les comprendre par la perspicacité de l'esprit. Et, toutefois, je répondrai à toutes les questions qui me seront adressées sur ce sujet, avec non moins d'assurance que si j'étais un ange, un prophète ou un apôtre.

D'ailleurs, le Sage nous dit que « les pensées des hommes sont timides et nos prévoyances incertaines, car le corps qui se corrompt appesantit l'âme et cette habitation terrestre abat l'esprit capable des plus hautes pensées. Nous jugeons difficilement ce qui se passe sur la terre et nous trouvons avec peine ce qui est sous nos yeux. Mais

ce qui est dans le ciel, qui le découvrira ? Qui aura donc votre pensée, Seigneur, si vous ne donnez la sagesse et si vous n'envoyez votre Esprit d'en haut ? »[368]

Ainsi, je ne m'élève point jusqu'au ciel et je ne cherche à connaître ni quelle est la dignité privée et personnelle de la nature angélique, ni quelle action corporelle lui est propre et spéciale. Cependant, avec le secours de l'Esprit-Saint, que Dieu nous a envoyé d'en-haut et sous l'inspiration de la grâce qu'il a épanchée dans mon âme, j'ose affirmer, en toute assurance, que ni Dieu le Père, ni son Verbe, ni l'Esprit-Saint, qui sont un seul et même Dieu, ne sont, en eux-mêmes et en leur substance, sujets à un changement quelconque et, surtout, qu'ils ne peuvent être vus par l'homme en leur essence divine.

Et, en effet, tout ce qui est muable et changeant n'est pas, nécessairement, visible, comme, dans l'homme, la pensée, le souvenir et la volonté et comme, en dehors de cet univers, toute créature incorporelle. Mais tout ce qui est visible est, nécessairement, soumis aux lois du mouvement et du changement.

CHAPITRE XI.

APPARITIONS DIVINES PRODUITES PAR LE MINISTÈRE DES ANGES. CONCLUSION DE CE LIVRE.

Ainsi, parce que la substance de Dieu ou, si vous aimez mieux, l'essence divine, c'est-à-dire, selon notre faible manière de comprendre les choses, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, est absolument immuable de sa nature, elle ne peut être visible par elle-même.

[368] Sagesse IX, 14-17.

C'est pourquoi toutes les apparitions dont le Seigneur daigna, selon les temps et les circonstances, favoriser les patriarches et les prophètes, eurent lieu par l'intermédiaire des créatures.

Sans doute je ne saurais expliquer comment Dieu y employa ses anges, mais je n'hésite pas à dire qu'ils opérèrent ces diverses apparitions. Et, en parlant ainsi, je ne le fais pas de moi-même, car je pourrais vous paraître peu sensé, tandis que je m'efforce d'être sage avec sobriété et selon la mesure » de la foi « que Dieu m'a départie »[369].

Oui, comme dit encore le même apôtre, « j'ai cru et c'est pourquoi j'ai parlé »[370]. Ici, en effet, je m'appuie sur l'autorité des saintes Écritures et il n'es point permis de rejeter ce fondement de la révélation divine pour s'égarer dans de vaines aberrations d'esprit, où nos sens ne peuvent nous guider et où la raison ne saurait saisir les traits, ni le rayonnement de la vérité.

Or, dans l'épître aux Hébreux, l'Apôtre distingue la promulgation de la loi nouvelle de la promulgation de la loi ancienne. Il marque les convenances du temps et des siècles qui les séparent et il dit expressément que les prodiges et les voix du Sinaï furent l'œuvre des anges.

Au reste, voici comment il s'exprime : « Quel est l'ange à qui le Seigneur ait jamais dit : Asseyez-vous à ma droite, jusqu'à ce que j'aie mis vos ennemis sous vos pieds ? Tous les anges ne sont-ils pas des esprits qui servent le Seigneur, envoyés pour leur ministère en faveur de ceux qui hériteront du salut ?»[371]

[369] Romains XII, 3.
[370] II Corinthiens IV, 13.
[371] Hébreux I, 13 et 14.

Peut-on désirer un témoignage plus formel que tout se fît alors par le ministère des anges et pour nous, c'est-à-dire pour le peuple de Dieu auquel est promis l'héritage de la vie éternelle ?

Aussi, le même apôtre écrit-il aux Corinthiens : « Toutes les choses qui arrivaient aux Juifs étaient des figures et elles ont été écrites pour nous instruire, nous qui nous trouvons à la fin des temps »[372].

Mais faut-il prouver que Dieu nous a parlé par son Fils, tandis que sur le Sinaï, il parla par ses anges ?

Saint Paul le fait dans le passage suivant avec la dernière évidence. « C'est pourquoi il faut garder plus fidèlement ce que nous avons entendu, de peur que nous ne soyons comme l'eau qui s'écoule, car si la loi publiée par les anges est demeurée ferme et si tonte transgression et toute désobéissance a reçu le juste châtiment qu'elle méritait. Comment l'éviterons-nous, si nous négligeons une doctrine si salutaire ? »[373], dit-il.

Mais, parce qu'ici vous pourriez demander quelle est cette doctrine, l'Apôtre prévient votre objection et vous répond qu'elle est le Nouveau Testament, c'est-à-dire l'Évangile révélé aux hommes par Dieu lui-même et non par le ministère des anges.

« Cette doctrine, annoncée d'abord par le Seigneur même, nous a été confirmée par ceux qui l'avaient apprise de lui. Dieu même, appuyant leur témoignage par les miracles, par les prodiges, par les différents effets de sa puissance et par les dons du Saint-Esprit distribués selon sa volonté », continue-t-il[374].

Mais pourquoi, direz-vous, lisons-nous dans l'Exode, cette parole : « Dieu dit à Moïse » et non point : l'ange dit à Moïse ?

---

[372] I Corinthiens X, 11.
[373] Hébreux II, 1-3.
[374] Hébreux II, 1-4.

C'est que dans l'arrêt judiciaire que récite l'huissier, il n'est point écrit : l'huissier a dit, mais bien le juge a prononcé. Ainsi encore, quand un prophète parle au nom du Seigneur, quoique nous disions : Le prophète a dit, nous comprenons bien que c'est Dieu qui a parlé par sa bouche. Et de même quand nous disons : Le Seigneur a dit, nous n'excluons point la personne du prophète et nous rappelons seulement quel est celui dont il est l'interprète.

Au reste, souvent l'Écriture, pour nous mieux faire connaître que l'ange dans ces circonstances parle au nom et en la personne de Dieu, s'exprime ainsi : Le Seigneur a dit.

J'en ai ci-dessus rapporté divers exemples. Mais, parce que plusieurs s'obstinent à voir dans l'ange que nomme ici l'Écriture, le Fils de Dieu, que les prophètes par l'ordre de son Père et par sa propre inspiration, ont appelé l' « Ange du grand conseil »[375], j'ai voulu transcrire ici le passage de l'épître aux Hébreux où l'Apôtre dit expressément que la loi fut donnée par *les anges* et non par un ange.

Saint Etienne, dans le livre des Actes ne s'exprime pas autrement que l'écrivain du Pentateuque. « Écoutez, mes frères et mes pères : le Dieu de gloire apparut à notre père Abraham quand il était en Mésopotamie »[376], dit-il.

Et, de peur qu'on ne s'imaginât que, en disant : « le Dieu de gloire », il voulût affirmer que, alors, le Seigneur s'était montré, en son essence divine, aux regards d'un homme, il a bien soin d'ajouter ensuite que ce fut un ange qui apparut à Moïse. « Moïse, dit-il, s'enfuit à cette parole et il devint étranger en la terre de Madian, où il eut deux fils. Quarante ans accomplis, l'ange lui apparut au désert de la montagne de Sinaï, dans la flamme du feu d'un buisson. Et Moïse à cet aspect admira cette vision et comme il approchait pour considérer, la voix du Seigneur se fit entendre à lui, disant :

[375] Isaïe IX, 5.
[376] Actes VII, 2.

Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. Et Moïse tremblant n'osait regarder. Or le Seigneur lui dit : Délie ta chaussure, car le lieu où tu es est une terre sainte »[377].

Certes ici, comme dans la Genèse, l'ange est appelé Seigneur et même « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob ».

Direz-vous peut-être que, à la vérité, Dieu apparut à Moïse en la personne d'un ange, mais qu'il se montra en son essence à Abraham ?

Eh bien ! Laissons de côté saint Etienne et interrogeons le livre d'où il a pris son récit. N'y lisons-nous pas « que le Seigneur Dieu dit à Abraham » et encore : « que le Seigneur Dieu apparut à Abraham[378] ?

Sans doute, il n'est pas fait ici mention de plusieurs anges, mais allons un peu plus loin. Que nous dit l'écrivain sacré ?

« Or, le Seigneur apparut à Abraham assis à l'entrée de sa tente, à l'heure de midi et comme il levait les yeux, trois hommes parurent debout près de lui »[379].

J'ai déjà parlé de ces trois hommes. C'est pourquoi je ne poserai qu'une seule question à ceux qui s'attachent à la lettre du texte sacré sans en comprendre le sens ou qui, tout en le comprenant, chicanent sur les mots.

Je leur demanderai donc comment Dieu eût pu apparaître en la personne de ces trois hommes, s'ils n'eussent été des anges, comme le prouve la suite du récit ?

Mais, parce qu'il n'est pas dit : un ange lui parla ou lui apparut, oseront-ils dire que, à la vérité, Moïse vit et entendit un ange, puisque l'Écriture le marque expressément, tandis qu'Abraham vit réellement l'essence divine et entendit la voix de Dieu, puisque l'écrivain sacré n'affirme pas le contraire ?

[377] Actes VII, 29-33.
[378] Genèse XII, 1 et XVII, 1.
[379] Genèse XVIII, 1 et 2.

Eh bien ! Est-il vrai que l'Écriture ne fasse mention d'aucun ange dans les diverses visions qu'eut Abraham ?

Lorsqu'elle raconte le sacrifice d'Isaac, ne s'exprime-t-elle pas ainsi : « Dieu éprouva Abraham et lui dit : Abraham, Abraham ! Abraham répondit : Me voici. Et Dieu lui dit : Prends ton fils unique que tu chéris, Isaac et va dans la terre de vision et là tu l'offriras en holocauste sur une des montagnes que je te montrerai »[380]

Certes, c'est bien de Dieu qu'il est ici parlé et non d'un ange. Cependant, peu après, l'écrivain sacré continue en ces termes : « Or, Abraham, étendant la main, saisit le glaive pour immoler son fils et voilà qu'un ange du Seigneur l'appela du haut des cieux et lui dit : Abraham, Abraham ! Lequel répondit : Me voici. Et l'ange dit : N'étends pas la main sur l'enfant et ne lui fais aucun mal »[381].

Qu'objecter contre un passage aussi formel ? Dira-t-on que Dieu avait ordonné l'immolation d'Isaac et qu'un ange vint s'y opposer ?

Mais alors, Abraham eût désobéi à l'ordre du Seigneur pour se conformer à la défense de l'ange. N'est-ce pas, tout ensemble, risible et ridicule ?

Au reste, l'Écriture ne nous permet même pas cette grossière et absurde interprétation, car elle ajoute aussitôt : « Je sais maintenant que tu crains Dieu, puisque tu n'as pas épargné ton fils unique, à cause de moi »[382].

Or, ce mot, *à cause de moi*, indique la personne qui avait commandé le sacrifice et ainsi l'ange est le Dieu d'Abraham, ou plutôt c'est Dieu en la personne de l'ange.

Mais, poursuivons le récit sacré. Il est bien digne de notre attention et nous y trouverons une mention expresse de l'ange.

---

[380] Genèse XXII, 1 et 2.
[381] Genèse XXII, 10-12.
[382] Genèse XXII, 12.

« Abraham levant les yeux et vit, derrière lui, un bélier embarrassé par les cornes dans un buisson et il le prit et l'offrit en holocauste pour son fils. Et il appela ce lieu d'un nom qui signifie, le Seigneur voit. C'est pourquoi on dit encore aujourd'hui : Le Seigneur verra sur la montagne »[383].

Et, de même, un peu auparavant, le Seigneur avait dit par la bouche de l'ange : « Je sais maintenant que tu crains Dieu », ce n'est pas, toutefois, qu'il faille, par là, entendre que, jusqu'à ce moment, Dieu ignorât les dispositions d'Abraham. Seulement alors, Abraham eut conscience des sentiments héroïques de son cœur, sentiments qui le portèrent jusqu'à immoler son fils unique.

Au reste, ce n'est ici qu'une manière de parler, selon laquelle la cause est mise pour l'effet. Ainsi, nous disons que le froid est paresseux, pour signifier qu'il nous rend lents et paresseux.

Lors donc que l'Écriture dit que le Seigneur connut, elle veut dire qu'il donna occasion à Abraham de connaître la fermeté de sa foi. Or, sans cette épreuve, il l'eût ignorée.

C'est encore dans le même sens qu'Abraham « appela ce lieu d'un nom qui signifie, le Seigneur voit». C'est-à-dire, où il se laisse voir. Et, en effet, l'écrivain sacré ajoute, « qu'aujourd'hui encore on dit : Le Seigneur verra sur la montagne ».

Pourquoi donc le même ange est-il nommé le Seigneur, si ce n'est parce qu'il représentait le Seigneur ?

Bien plus, dans les versets suivants, cet ange énonce une prophétie et atteste ainsi que Dieu parlait par sa bouche.

« Et l'ange du Seigneur appela une seconde fois Abraham du haut du ciel, disant : J'ai juré par moi-même, dit le Seigneur : parce que tu as fait cela et que tu n'as

[383] Genèse XXII, 13 et 14.

pas épargné ton fils unique à cause de moi, je te bénirai et je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel »[384].

Certes, il y a ici un rapport frappant entre l'ange qui parle au nom du Seigneur et les prophètes qui s'expriment ainsi : « Le Seigneur a dit ».

Mais, enfin, pourquoi ne serait-ce pas Dieu le Fils qui dirait au nom de son Père : « Le Seigneur a dit » et qui serait son ange ou son envoyé ?

Oui, sans doute, s'il ne se présentait soudain une difficulté inextricable en la personne des trois hommes que vit Abraham et au sujet desquels il est dit « que le Seigneur apparut à Abraham »[385].

Mais peut-être n'étaient-ils pas des anges, parce que l'Écriture les appelle des hommes ?

Eh ! Lisez Daniel, qui nous dit : « Voilà que l'ange Gabriel m'apparut sous une forme humaine »[386].

Mais que tardons-nous à contraindre nos adversaires à un silence absolu par un nouvel argument plus formel encore et plus grave ? Car ici il ne s'agit plus d'un ange, nommé séparément, ni de trois hommes pris collectivement, mais ce sont des anges qu'on nous représente comme les interprètes de Dieu dans la promulgation solennelle de la loi.

Or, quel catholique ne sait que le Seigneur donna cette loi à Moïse par le ministère des anges, pour qu'il y assujettît les enfants d'Israël ?

Eh bien ! Voici comme parle saint Etienne : « Hommes à la tête dure, incirconcis de cœur et d'oreilles, vous résistez toujours au Saint-Esprit et il en est de vous comme de vos pères. Lequel des prophètes vos pères n'ont-ils point persécuté ? Ils ont

[384] Genèse XXII, 15-18.
[385] Genèse XVIII, 1.
[386] Daniel IX, 21.

tué ceux qui ont prédit l'avènement du Juste, que maintenant vous avez trahi et mis à mort. Vous avez reçu sa loi par le ministère des anges et vous ne l'avez point gardée »[387].

Où trouver un témoignage plus évident et une autorité plus péremptoire ?

La loi mosaïque a donc été donnée au peuple Juif par le ministère des anges, mais elle annonçait l'avènement du Sauveur Jésus et y préparait le monde. Aussi, est-il vrai de dire que le Verbe de Dieu se faisait mystérieusement apercevoir en la personne des anges qui promulguaient cette loi.

C'est pourquoi Jésus-Christ lui-même disait aux Juifs : « Si vous croyiez à Moïse, vous me croiriez aussi, car c'est de moi qu'il a écrit »[388].

Ainsi, le Seigneur déclarait ses volontés par le ministère des anges et c'est par ces mêmes anges que le Fils de Dieu, qui devait un jour naître de la race d'Abraham et se poser comme médiateur entre Dieu et les hommes, disposait le monde a son avènement. Il se préparait dès lors des âmes qui le recevraient, en se reconnaissant coupables de n'avoir pas observé la loi.

Aussi, l'Apôtre écrit-il aux Galates : « A quoi donc a servi la loi ? Elle a été établie à cause des transgressions jusqu'à l'avènement de Celui qui devait naître et que la promesse regardait. Et cette loi a été donnée au moyen des anges par la main du Médiateur »[389].

C'est-à-dire que le Fils de Dieu l'a promulguée lui-même par l'entremise des anges, car l'incarnation du Verbe n'est point une conséquence nécessaire de sa nature divine, mais un effet de sa puissance.

[387] Actes VII, 51-53.
[388] Jean V, 46.
[389] Galates III, 19.

D'ailleurs, une preuve qu'ici l'Apôtre entend par médiateur le Fils de Dieu en tant qu'il a daigné se faire homme, c'est qu'il dit dans un autre endroit : « Il n'y a qu'un Dieu et un médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ, homme »[390].

Il nous est donc permis de voir Jésus-Christ dans l'immolation de l'agneau pascal et dans mille autres cérémonies légales qui annonçaient sa naissance, sa passion et sa résurrection. Or, la loi qui les prescrivait, avait été donnée par les anges et ces anges eux-mêmes représentaient tantôt la Trinité entière, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sans distinction aucune des personnes et tantôt, le Père séparément ou le Fils ou le Saint-Esprit.

Au reste, en se montrant visiblement sous ces formes sensibles et en la personne de ses créatures, Dieu ne se révélait point en son essence, car cette vision est réservée pour le ciel et, sur la terre, nous nous efforçons seulement de la mériter, par tout ce qui frappe nos yeux et nos oreilles.

Mais il me semble que j'ai suffisamment développé et prouvé la question qui faisait le sujet de ce livre. Ainsi, il demeure démontré, par le raisonnement seul, du moins, selon moi et par l'autorité de l'Écriture, dont j'ai cité plusieurs passages, que, avant l'incarnation du Sauveur, les diverses apparitions de Dieu aux patriarches et aux prophètes furent l'œuvre des anges. Ce sont eux qui toujours se montrèrent sous des formes corporelles et qui parlèrent au nom du Seigneur. Quelquefois, comme nous le voyons fréquemment par les prophètes, ils agissaient et parlaient immédiatement au nom et en la personne de Dieu et, quelquefois aussi, ils empruntaient le concours de créatures étrangères, pour mieux signifier aux hommes la présence du Seigneur.

[390] I Timothée II, 5.

Nos livres saints nous attestent que ce dernier mode d'apparition ne fut pas inconnu aux prophètes. C'est pourquoi il convient de traiter maintenant des apparitions divines que nous raconte le Nouveau Testament.

Ainsi, le Fils de Dieu est né d'une Vierge et l'Esprit-Saint s'est montré sous la forme d'une « colombe » au baptême de Jésus-Christ[391], de même que, après l'ascension et au jour de la Pentecôte, il s'annonça par un grand vent et parut sous l'emblème de « langues de feu »[392].

Néanmoins, constatons tout d'abord que le Verbe de Dieu ne s'est point montré à nous en cette essence divine qui le rend égal et coéternel à son Père. Il faut en dire autant de l'Esprit-Saint, qui par sa nature est égal et coéternel au Père et au Fils.

Mais l'un et l'autre se sont montrés par l'intermédiaire d'une créature qui a été créée et formée tout exprès pour frapper nos regards et nos sens. Toutefois, il existe une grande différence entre les apparitions anciennes du Fils et du Saint-Esprit et les propriétés qui se manifestent en eux dans le nouveau testament, quoique les unes et les autres aient eu lieu au moyen d'une créature corporelle et visible.

Or, c'est à expliquer cette différence que je consacre le livre suivant.

---

[391] Cf. Matthieu III, 16; Marc I, 10 e Jean I, 32.
[392] Actes II, 1-4.

LIVRE QUATRIÈME : INCARNATION DU VERBE.

Mystère de l'Incarnation. — Comment le Verbe fait chair dissipe nos ténèbres, nous fait connaître la vérité, rend la vie à notre âme et à notre corps. — Digression sur le nombre six, qui, multiplié par quarante-six, exprime celui des jours que le Sauveur demeura dans le sein de sa mère. — Tous les fidèles ne forment en Jésus-Christ qu'un seul corps. — Comment Jésus-Christ leur a mérité la gloire éternelle. — Au reste, quoique le Verbe ait été envoyé par le Père et qu'il lui soit inférieur comme homme, il n'en reste pas moins, selon sa nature divine, égal, coéternel et consubstantiel à son Père. Il faut en dire autant du Saint-Esprit, qui est Dieu comme le Père et le Fils.

PRÉFACE.

La science que les hommes estiment le plus est celle qui a pour objet le ciel et la terre. Mais une autre science bien plus estimable est la connaissance de soi-même.

Oui, l'homme qui connaît sa propre faiblesse mérite d'être loué au-dessus du philosophe qui, tout bouffi d'orgueil, étudie le cours des astres ou pour y faire des découvertes nouvelles ou pour vérifier les anciennes. Hélas ! Il ignore quelle route peut le conduire au salut et à l'éternel bonheur.

Au contraire, le vrai chrétien dont l'âme s'élève vers Dieu, s'embrase facilement au contact des feux de l'Esprit-Saint. Parce qu'il aime le Seigneur, il devient humble ses propres yeux et, parce qu'il veut s'en approcher et qu'il en est empêché, il sonde sa conscience à la lueur des splendeurs célestes. Il se rend donc compte de son état et il reconnaît que son âme est trop souillée pour qu'elle puisse réfléchir l'éclat de la pureté divine.

C'est pourquoi ce chrétien répand devant le Seigneur de douces larmes et le conjure d'avoir de plus en plus compassion de lui, jusqu'à ce que, enfin délivré du poids de ses misères, il puisse le prier avec une entière confiance et trouver l'assurance de son salut dans la médiation du Verbe éternel, qui est venu éclairer et sauver tous les hommes.

Or, toute science qui réunit ainsi la componction à l'étude n'est point la science qui enfle, mais la charité qui édifie. Et, en effet, celui qui la possède a fait un choix judicieux et il a préféré connaître sa propre faiblesse, plutôt que de mesurer l'étendue de l'univers, les profondeurs de la terre et les hauteurs des cieux. Mais surtout, il est digne d'éloges, parce qu'à cette science il joint la componction du cœur, c'est-à-dire la tristesse de l'exil et le regret d'être éloigné de la patrie céleste et séparé du Dieu souverainement heureux.

Et moi aussi, Seigneur, mon Dieu, je suis comme ce chrétien, serviteur de votre Christ et, comme lui, je gémis au milieu des pauvres qui vous tendent la main. Donnez-moi donc quelques miettes de votre science, afin que je puisse satisfaire aux demandes de ceux qui n'ont point faim et soif de la justice, mais qui sont pleins et rassasiés de leurs propres mérites.

C'est l'orgueil qui les rassasie et non votre vérité, qu'ils repoussent dédaigneusement. Aussi, tout en voulant s'élever, retombent-ils dans l'abîme de leur vanité.

Certes, je n'ignore pas de combien d'illusions le cœur de l'homme est le jouet ! Et qu'est-ce que mon cœur sinon le cœur de l'homme ?

C'est pourquoi je prie le Dieu de mon cœur de ne point permettre que l'erreur se glisse sous ma plume et que, au contraire, je donne à la vérité, en cet ouvrage, tout le développement dont je serai capable.

Sans doute, je suis éloigné des regards du Seigneur, mais je m'efforce de revenir à lui, quoique de bien loin et je suis la voie que nous a tracée son Fils unique qui

s'est fait homme pour notre salut. Aussi ai-je confiance que sa vérité suprême daignera m'éclairer.

Je la reçois, il est vrai, dans un esprit muable et changeant et toutefois je n'aperçois en elle rien qui soit comme les corps soumis aux lois de la durée et de l'espace. Bien plus, elle est, plus encore que notre pensée, indépendante du temps et des lieux et, semblable à certains raisonnements de notre intelligence, elle s'affranchit complètement de tout calcul numérique, non moins que de toute image locale.

C'est qu'elle repose en l'essence divine, qui est souverainement immuable dans son éternité, comme dans sa véracité et sa volonté, car, en Dieu, la vérité est éternelle, de même que l'amour est éternel. En lui, tout ensemble, l'amour est vérité et l'éternité est vérité, l'éternité est amour et la vérité est amour.

CHAPITRE PREMIER.

IL EST BON DE CONNAÎTRE SES DÉFAUTS.

L'homme, par le péché, s'est éloigné de la joie suprême et incommunicable et, toutefois, il n'a pas entièrement brisé avec elle tout rapport et toute relation. Aussi, parmi toutes les vicissitudes des temps et des lieux, cherche-t-il toujours l'éternité, la vérité et le bonheur.

Eh ! Quel est l'homme qui voudrait mourir, être trompé ou être malheureux ? C'est pourquoi le Seigneur, condescendant aux besoins de notre exil, nous a révélé certaines vérités qui nous avertissent que la terre ne peut nous donner ce que nous cherchons et que, pour le trouver, il faut remonter au ciel.

Mais, si nous n'étions tombés du ciel, nous n'y chercherions pas le souverain bonheur. Au reste, il fallait d'abord nous convaincre que Dieu nous aimait bien tendrement, car, sans cela, nous n'eussions osé nous rapprocher de lui.

Mais il n'était pas moins nécessaire qu'il nous démontrât toute la gratuité de son amour, de peur que l'orgueil ne nous fit attribuer ses grâces à nos propres mérites et que par là, nous éloignant encore plus de lui, nous ne fussions faibles en notre force.

C'est pourquoi Dieu a agi envers nous avec tant de ménagement que nous ne pouvons attribuer nos succès qu'à son appui et à son concours. Mais alors, notre amour se fortifie dans la même proportion, que notre faiblesse se reconnaît humble et impuissante.

Aussi, le psalmiste s'écrie-t-il : « Vous séparâtes, ô Dieu, pour votre héritage, une pluie toute volontaire. Il était affaibli, mais vous l'avez fortifié »[393].

Or, cette « pluie volontaire » désigne la grâce divine et on la nomme grâce, parce qu'elle n'est point un salaire qui nous soit dû, mais un don entièrement gratuit. Et, en effet, Dieu nous la donne par sa pure bonté et non en vertu de nos mérites.

Convaincus de cette vérité, nous nous défions de nous-mêmes et en cela nous sommes faibles. Mais Dieu nous fortifiera, selon cette parole qui fut dite à l'Apôtre : « Ma grâce te suffit, car la force se perfectionne dans la faiblesse »[394].

Il fallait donc prouver d'abord à l'homme combien Dieu l'aimait et ensuite, en quel état le trouvait cet amour. La première chose était nécessaire pour que l'homme ne tombât pas dans le désespoir et la seconde, pour qu'il ne devînt pas le jouet de l'orgueil.

Au reste, c'est ce qu'expliquent très-bien ces passages de l'épître aux Romains:

« Dieu a fait éclater son amour envers nous, en ce que, lorsque nous étions encore pécheurs, Jésus-Christ est mort pour nous. Maintenant donc que nous sommes justifiés par son sang, nous serons délivrés par lui de la colère de Dieu, car si lorsque nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son

[393] Psaume LXVII, 10.
[394] II Corinthiens XII, 9.

Fils, à plus forte raison, réconciliés, serons-nous sauvés par la vie de ce même Fils »[395].

« Après cela, que dirons-nous ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? S'il n'a pas épargné son propre Fils et s'il l'a livré à la mort pour nous tous, que ne nous donnera-t-il point, après nous l'avoir donné ?»[396]

C'est cette rédemption qui était montrée de loin aux anciens justes, afin que, par la croyance au Messie futur, ils fussent, tout ensemble, humbles et faibles, forts et affermis.

Mais, parce que le Fils de Dieu est unique, que ce Verbe divin a fait toutes choses et qu'il est la Vérité suprême et immuable, nous devons le considérer comme le principe premier et nécessaire de tous les êtres qui existent actuellement dans le monde et même de ceux qui ont été et qui seront.

Toutefois, dans le Verbe rien n'a été et ni ne sera, mais tout est. En lui encore, tout est vie et toutes choses sont un, ou plutôt, il est seul l'unité parfaite et la vie parfaite, car si « tout a été fait par lui »[397], il suit qu'il possède, par lui-même, la plénitude de la vie et qu'il ne l'a point reçue.

Aussi, l'évangéliste ne nous dit-il pas que le Verbe a été fait au commencement, mais que, « au commencement, le Verbe était avec Dieu, que le Verbe était Dieu et que toutes choses ont été faites par lui »[398].

Or, comment le Verbe eût-il fait toutes choses, si lui-même n'eût existé avant toutes choses, c'est-à-dire s'il n'était incréé et éternel ?

Et même les êtres bruts et insensibles n'eussent point été faits par lui, si avant d'exister, ils n'eussent possédé, en lui, la vie et le mouvement.

---

[395] Romains V, 8-10.
[396] Romains VIII, 31 et 32.
[397] Jean I, 3.

Et, en effet, tout ce qui a été fait était déjà vie dans le Verbe, mais non une vie quelconque, car il y a d'abord l'âme ou la vie des corps, qui est soumise aux lois du changement par cela seul qu'elle a été faite. Et par qui a-t-elle été faite, si ce n'est par le Verbe de Dieu, qui est immuable de sa nature ?

Oui, « tout a été fait par lui et rien de ce qui a été fait, n'a été fait sans lui ». Il faut donc en conclure que tout ce qui a été fait était vie dans le Verbe. Mais ce n'était point une vie quelconque, puisque « cette vie était la lumière des hommes »[399], c'est-à-dire la lumière des êtres doués de raison.

C'est, en effet, la raison seule qui élève l'homme au-dessus de l'animal et qui le constitue un homme. Cette lumière n'est donc point la lumière matérielle et sensible qui nous luit des hauteurs du ciel ou qui se produit par les feux de la terre, lumière qui éclaire, tout ensemble, l'homme, l'animal et l'insecte.

Tous jouissent indistinctement de cette lumière, tandis que la vie qui est dans le Verbe, est exclusivement la lumière des hommes et cette « lumière n'est pas loin de chacun de nous, car en elle nous avons la vie, le mouvement et l'être »[400].

CHAPITRE II.

L'INCARNATION NOUS DISPOSE A CONNAÎTRE LA VÉRITÉ.

Il est, cependant, des esprits qui ne reçoivent pas cette lumière, parce qu'ils sont aveuglés par l'erreur ou la passion et c'est pour les guérir et les sauver que le Verbe, « par qui toutes choses ont été faites, s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous »[401].

---

[398] Jean I, 1 et 3.
[399] Jean I, 4.
[400] Actes XVII, 27 et 28.
[401] Jean I, 14.

Nous ne pouvons, en effet, venir à la lumière qu'autant que nous entrerons en participation de cette vie du Verbe qui est la lumière des hommes. Or, la tache du péché nous rendait impropres et inhabiles à cette participation. Il fallait donc tout d'abord effacer cette tache. Mais le sang du juste et l'humiliation d'un Dieu pouvaient seuls purifier l'homme pécheur et orgueilleux.

C'est pourquoi le Verbe s'est fait homme comme nous, à l'exception du péché, afin de nous mériter la vision intuitive de Dieu, dont notre nature nous distingue, car l'homme n'est point un Dieu par sa nature, mais seulement un homme et parce qu'il a péché, il n'est point juste.

Mais, en se faisant homme, le Verbe demeure le juste par excellence et aussi, intercède-t-il auprès de Dieu pour l'homme pécheur.

Et, en effet, si le pécheur ne peut s'approcher du juste, l'homme peut s'approcher de l'homme. Ainsi, le Verbe en prenant la ressemblance de notre nature, a effacé la dissemblance de notre péché et, en se faisant participant de notre mortalité, il nous a faits participants de sa divinité.

La mort que méritait le pécheur et qu'il devait nécessairement subir, a donc été remplacée par la mort du juste qui s'y est volontairement offert et qui, par ce seul acte, a payé la double dette de l'homme.

Et, en effet, quel n'est pas, en toutes choses, le prix de la convenance, du rapport, de la consonance et de la jonction qui unit deux objets entre eux ?

C'est ce que les Grecs, si je rends bien ma pensée, nomment *harmonie*. Au reste, ce n'est pas ici le lieu de prouver combien est agréable cette relation de l'unité à la dualité. Il suffit de dire que le sentiment de cette harmonie est essentiellement inné en nous et qu'il ne peut nous venir que du Dieu qui nous a créés.

Aussi, ceux-mêmes qui sont étrangers à toute science musicale ne laissent pas que d'y être sensibles, soit qu'ils entendent chanter, soit qu'ils chantent eux-mêmes. C'est en effet l'harmonie qui fait concorder entre eux les divers tons de la musique, en

sorte que notre oreille, bien plus que l'art que plusieurs ignorent, est soudain grièvement offensée lorsque ses règles sont violées.

Mais cette démonstration m'entraînerait trop loin et d'ailleurs j'en abandonne le développement à quiconque possède la théorie et la pratique du diapason.

CHAPITRE III.

L'UTILITÉ DE LA MORT ET DE LA RÉSURRECTION DE JÉSUS-CHRIST.

Ce qui m'importe en ce moment c'est d'expliquer, du moins autant que Dieu m'en fera la grâce, comment Jésus-Christ Notre-Seigneur et notre Sauveur, étant une seule personne, a pu se mettre en rapport avec la dualité humaine et comment il a pu ainsi opérer notre salut.

Et d'abord, nul catholique ne révoque en doute que nous ne soyons soumis à la mort de l'âme et à celle du corps. La première est un effet du péché et la seconde est la peine de ce même péché, qui devient ainsi l'auteur de cette double mort.

Il fallait donc que l'homme, dans son ensembles, c'est-à-dire en son âme et en son corps, s'appliquât un remède de vie et d'immortalité, afin que tout ce qui avait été détérioré en lui, fût renouvelé.

Or, la mort de l'âme est le péché mortel et la mort du corps est la corruption qui sépare l'âme d'avec le corps. Ainsi, lorsque Dieu s'éloigne de l'âme, elle meurt et lorsqu' elle-même s'éloigne du corps, il meurt. Dans le premier cas, l'âme devient insensée et dans le second, le corps devient cadavre.

Mais l'âme ressuscite à la grâce par la pénitence et elle reprend, dans un corps encore soumis à la mortalité, une vie qui commence par la foi, parce qu'elle croit « en

Celui qui justifie l'impie »[402] et qui s'augmente et se fortifie chaque jour par la pratique des vertus et le renouvellement de plus en plus parfait de l' « homme intérieur »[403].

Quant à l'homme extérieur, c'est-à-dire quant au corps, plus son existence se prolonge et plus il se corrompt par l'âge, les maladies et les diverses épreuves de la vie, jusqu'à ce qu'il arrive à cette dernière que nous appelons la mort, mais sa résurrection est différée jusqu'au dernier jour, parce qu'alors seulement l'œuvre de notre justification sera pleinement consommée, car « nous serons semblables à Dieu, parce que nous le verrons tel qu'il est »[404].

Aujourd'hui, au contraire, tandis que « le corps qui se corrompt appesantit l'âme »[405] et que sur la terre notre « vie est une tentation continuelle »[406], nul homme vivant ne peut obtenir devant le Seigneur[407] cette plénitude de justice qui nous rendra « égaux aux anges »[408] et qui sera comme l'apogée de notre gloire[409].

Au reste, il serait ici bien inutile de prouver longuement que nous devons distinguer la mort de l'âme de la mort du corps, car le Sauveur lui-même a nettement établi cette distinction dans cette maxime évangélique : « Laissez les morts ensevelir leurs morts »[410].

Un cadavre doit être enseveli. Qui ne le comprend ? C'est pourquoi, en parlant de ceux qui s'occupaient de ce triste ministère, Jésus-Christ s'est proposé de nous désigner ces hommes dont l'âme est morte par le péché et que l'Apôtre veut ressusci-

[402] Romains IV, 5.
[403] Corinthiens IV, 16.
[404] I Jean III, 2.
[405] Sagesse IX, 15.
[406] Job VII, 15.
[407] Psaume CXLII, 2.
[408] Luc XX, 36.
[409] Cf. Romains VIII, 18.
[410] Matthieu VIII, 22. Cf. Matthieu X, 28.

ter à la grâce, quand il leur dit : « Levez-vous, vous qui dormez ! Sortez d'entre les morts et Jésus-Christ vous éclairera ! »[411].

Dans un autre passage, le même Apôtre signale encore, avec douleur, ce même genre de mort, lorsqu'il dit de la veuve frivole et mondaine que « vivant dans les délices, elle est morte, quoiqu'elle paraisse vivante »[412]. Ainsi on dit de l'âme qui a perdu la grâce. Mais, revenant à la justice qui agit par la foi, elle ressuscite et reprend une nouvelle vie.

Le corps, au contraire, ne meurt réellement que par sa séparation d'avec l'âme. Mais, en tant qu'il coopère aux œuvres de la chair et du sang, l'Apôtre dit, dans son épître aux Romains, qu'il est mort.

Voici ses paroles : « Si Jésus-Christ est en vous, quoique le corps soit mort à cause du péché, l'esprit est vivant à cause de la justice »[413].

Or, cette vie n'est autre que la vie de la foi, puisque, selon le même Apôtre, « le juste vit de la foi »[414].

Ensuite il continue ainsi : « Mais si l'esprit de celui qui a ressuscité Jésus, habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus-Christ rendra aussi la vie à vos corps mortels, à cause de son esprit qui habite en vous »[415].

C'est donc de cette double mort que le Sauveur Jésus nous a rachetés en mourant une seule fois. Aussi, nous a-t-il laissé, dans sa propre mort, le mystère et l'exemple de notre double résurrection.

Et, en effet, comme il était le Juste par excellence, il n'a pu ni mourir à la grâce, ni avoir besoin de renouveler en lui-même l'homme intérieur, ni être obligé de

[411] Éphésiens V, 14.
[412] I Timothée V, 6.
[413] Romains VIII, 10.
[414] Habacuc II, 4 et Romains I, 17.
[415] Romains VIII, 11.

revenir par la pénitence à la vie de la justice. Mais parce qu'il avait pris une chair passible et mortelle, il est mort et est ressuscité en tant qu'homme et il nous offre ainsi, en sa personne, le mystère de notre résurrection spirituelle et l'exemple de notre résurrection corporelle.

C'est à la première, qui suppose la mort de l'âme, que se rapportent ces paroles du Psalmiste, paroles que Jésus-Christ a prononcées sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? »[416]

De son côté, l'Apôtre semble commenter ces mêmes paroles, quand il nous dit « que notre vieil homme a été crucifié avec Jésus-Christ, afin que le corps du péché soit détruit et que, désormais, nous ne soyons plus esclaves du péché »[417].

Et, en effet, le pécheur est crucifié, en son âme, par la douleur de la contrition et il l'est encore en son corps par les rigueurs d'une mortification salutaire. Mais en laissant le pécheur sous cette double pression, Dieu lui facilite les moyens de faire mourir en lui le péché.

Voilà donc la croix où expire le corps du péché, afin que nous « n'abandonnions plus nos membres au péché comme des instruments d'iniquité »[418].

D'un autre côté, s'il est vrai que « l'homme intérieur se renouvelle en nous de jour en jour »[419], on ne saurait nier que d'abord il n'ait été le vieil homme. C'est, en effet, en l'intérieur de l'âme que s'accomplit cette parole de l'Apôtre : « Dépouillez-vous du vieil homme et revêtez-vous de l'homme nouveau »[420]. Ce qu'il explique en disant que « nous devons renoncer au mensonge et parler selon la vérité »[421].

---

[416] Psaume XXI, 2 et Matthieu XXVII, 46.
[417] Romains VI, 6.
[418] Romains VI, 13.
[419] II Corinthiens IV, 16.
[420] Éphésiens IV, 22 et 24.
[421] Éphésiens IV, 22-25.

Or, n'est-ce pas dans le secret de son âme que le juste renonce au mensonge, afin que, disant « la vérité dans son cœur », il habite sur la « montagne sainte »[422] du Seigneur ?

Bien plus, le mystère de cette résurrection spirituelle est renfermé dans celui de la résurrection corporelle de Jésus-Christ et il nous en avertit lui-même, lorsqu'il dit à Madeleine : « Ne me touchez pas, car je ne suis pas encore remonté vers mon Père»[423].

C'est aussi à ce même mystère que se rapportent ces paroles de l'Apôtre : « Si vous êtes ressuscités avec Jésus-Christ, recherchez les choses du ciel, où Jésus-Christ est assis à la droite de Dieu et n'ayez de goût que pour les choses d'en-haut »[424].

Et en effet, ne point toucher le Christ avant qu'il soit remonté vers son Père c'est ne se permettre à son égard aucune pensée basse et terrestre.

Quant à la mort corporelle que Jésus-Christ a daigné subir comme homme, elle nous est un exemple de celle que nous devons souffrir en notre chair, car ses souffrances sont, pour tous ses disciples, une puissante exhortation à ne pas craindre « ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent tuer l'âme »[425].

Aussi, l'Apôtre dit-il, dans le même sens, « qu'il accomplit en sa chair ce qui manque à la passion de Jésus-Christ »[426].

Nous trouvons également, dans la réalité de sa résurrection corporelle, le modèle et la certitude de notre propre résurrection, puisqu'il a dit à ses apôtres : « Touchez et voyez, car un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai »[427].

Bien plus, ce ne fut qu'après avoir touché ses plaies, que l'un d'entre eux s'écria : « Mon Seigneur et mon Dieu ! »[428]

---

[422] Psaume XIV, 1-3.
[423] Jean XX, 17.
[424] Colossiens III, 1 et 2.
[425] Matthieu X, 28.
[426] Colossiens I, 24.

Or, cette réalité si évidente de la résurrection du Sauveur devenait pour les apôtres la démonstration de cette parole : « Pas un seul cheveu de votre tête ne périra »[429].

Pourquoi donc disait-il à Madeleine : « Ne me touchez point, car je ne suis pas encore remonté vers mon Père », tandis qu'il permettait ensuite, à ses apôtres, de le toucher avant son ascension ?

C'est qu'il avait en vue, dans la première circonstance, le mystère de notre résurrection spirituelle et dans la seconde, celui de notre résurrection corporelle.

Il serait, en effet, par trop absurde et ridicule de soutenir avec quelques-uns qu'avant son ascension Jésus-Christ permit aux hommes de le toucher et aux femmes, seulement après.

Au reste, l'Apôtre voyait, en la résurrection du Christ, le type et le modèle de la nôtre, quand il disait : « Chacun à son rang, Jésus-Christ d'abord, puis ceux qui sont à Jésus-Christ »[430].

D'ailleurs, le contexte de ce passage prouve qu'il s'agit ici de cette résurrection des corps au sujet de laquelle le même Apôtre a dit que « Jésus-Christ changera notre corps misérable, en le rendant conforme à son corps glorieux »[431].

Ainsi, Jésus-Christ, en mourant une seule fois, a remédié à la double mort de l'homme et, en ressuscitant une seule fois, il est devenu, pour nous, le divin exemplaire d'une double résurrection.

---

[427] Luc XXIV, 39.
[428] Jean XX, 28.
[429] Luc XXI, 18.
[430] I Corinthiens XV, 23.
[431] Philippiens III, 20 et 21.

Et, en effet, son humanité sainte nous présente, dans sa mort et dans sa résurrection, le type sacré et le modèle salutaire de notre résurrection spirituelle et corporelle.

CHAPITRE IV.

LE NOMBRE SIX.

Ce rapport de l'unité à la dualité nous ramène au nombre trois, puisque deux et un font trois. Mais ce dernier nombre multiplié par lui-même nous donne six, car un, plus deux et plus trois font six.

Or, ce nombre six est dit un nombre parfait, parce qu'il est complet en toutes ses subdivisions, savoir l'unité, le tiers et la moitié, sans qu'on puisse le concevoir sous quelque autre rapport. Ainsi, l'unité donne six, le tiers, deux et la moitié, trois. Pareillement, un plus deux et plus trois font six.

L'Écriture elle-même nous indique cette perfection numérique, quand elle nous dit que Dieu acheva l'œuvre de la création en six jours et qu'au soir du sixième jour il créa l'homme à son image[432]. Nous voyons également que le Fils de Dieu s'est incarné au sixième âge du monde et qu'il devint alors Fils de l'homme pour réformer l'homme selon l'image et la ressemblance du Créateur.

Nous vivons, en effet, dans le sixième âge, soit que l'on distribue les siècles écoulés par période millénaire, soit qu'on les divise par les grands événements de l'histoire sainte.

Ainsi, le premier âge s'étend d'Adam à Noé ; le second, de Noé à Abraham ; le troisième, en suivant l'ordre établi par saint Matthieu, d'Abraham à David ; le qua-

[432] Genèse I, 27.

trième, de David à la captivité de Babylone et le cinquième, du retour de la captivité à l'enfantement de la Vierge Marie.

En admettant cette division chronologique, on trouve que le sixième âge a commencé à la naissance de Jésus-Christ pour se continuer jusqu'à ce jour qui nous est inconnu et après lequel il n'y aura plus de temps.

Sous un autre rapport, ce nombre six nous représente dans sa triple division, celle des siècles écoulés, car nous comptons l'ère d'avant la loi, l'ère de la loi et l'ère de la grâce. C'est en cette dernière que l'homme a reçu le sacrement de la réconciliation, afin que la résurrection générale coïncidant avec le dernier jour de l'univers, il soit alors entièrement renouvelé en la beauté de son âme et l'infirmité de son corps.

Nous pouvons donc reconnaître une figure de l'Église en la personne de cette femme que Jésus-Christ guérit de l'infirmité par laquelle Satan la tenait courbée[433], car, c'est de ce genre d'ennemis cachés et secrets que se plaint le psalmiste, quand il dit : « Ils ont courbé mon âme »[434].

Or, cette femme était infirme depuis « dix-huit ans », c'est-à-dire depuis trois fois six ans. De plus, le nombre des mois qui composent cette période, depuis dix-huit ans, forme un total de deux cent seize et ce total lui-même est le produit de six multiplié par trente-six.

Nous lisons également dans l'Évangile que depuis trois ans le figuier stérile ne portait point de fruits et que le jardinier obtint pour lui le délai d'une année, après laquelle il devait être coupé, s'il restait encore infructueux[435].

Mais ici, ces trois années se rapportent aux trois périodes que j'ai signalées et le nombre des mois forme le carré de six, c'est-à-dire six fois six.

[433] Luc XIII, 16.
[434] Psaume LVI, 7.
[435] Luc XIII, 6-17.

L'année civile elle-même, avec son cycle de douze mois, qui comprennent chacun trente jours, selon que les anciens en avaient réglé le cours sur celui de la lune, l'année, dis-je, n'est qu'un multiple du nombre six.

Et, en effet, de même que six plus quatre font dix, soixante plus quarante font cent, en sorte que soixante est la sixième partie de l'année, car, si nous multiplions ensuite soixante par six, nous obtiendrons trois cent soixante, c'est-à-dire douze mois de trente jours.

Toutefois, si le cycle lunaire détermine le nombre des mois, le cours du soleil règle celui de l'année. Or, il reste en plus cinq jours et un quart pour que le soleil et l'année terminent également leur révolution, mais, parce que ce quart multiplié par quatre donne un jour entier, on l'intercale chaque cinquième année et de là vient le nom de bissextile qui lui est affecté.

Enfin, ces cinq jours et quart nous offrent d'intimes relations avec le nombre six. D'abord, si nous voulons compter par nombres ronds, nous trouverons six jours plutôt que cinq en prenant le quart pour un jour entier. De plus, ces cinq jours forment le sixième du mois, de même que six heures nous donnent le quart du jour.

Et, en effet, un jour entier, c'est-à-dire le jour et la nuit, se compose de vingt-quatre heures, dont le quart est six. Telle est la corrélation du cours de l'année civile avec le nombre six.

CHAPITRE V.

LE NOMBRE SIX ET LE TEMPLE DE JÉRUSALEM.

On peut encore et avec raison appliquer ce même nombre à la résurrection du Sauveur, car il a dit lui-même, en faisant allusion au temple de Jérusalem : « Détruisez ce temple et je le rebâtirai en trois jours »[436].

Mais ici, le jour est pris pour l'année, selon que lui répondirent les Juifs : « On a mis quarante-six ans à bâtir ce temple »[437].

Or, quarante-six fois six font deux cent soixante-seize, c'est-à-dire neuf mois et six jours qui sont eux-mêmes comptés pour un mois entier. C'est ainsi que nous disons que la mère porte l'enfant dans son sein pendant dix mois, quoique ce ne soit réellement que neuf mois et quelques jours.

Tous les enfants, en effet, ne naissent point exactement au bout de neuf mois et six jours, mais cela arriva pour le divin Sauveur, comme nous l'atteste la tradition que l'Église a sanctionnée.

Il fut donc conçu et il mourut le huit des calendes d'avril, en sorte que le sépulcre neuf où il fut enseveli et où personne n'avait été mis et qui depuis ne reçut personne, est en parfait rapport avec le sein qui l'avait porté et qui toujours resta vierge.

On s'accorde également à mettre la naissance de Jésus-Christ au huit des calendes de janvier, ce qui nous donne à partir de sa conception le nombre de deux cent soixante-seize jours, nombre où six est répété quarante-six fois.

Qui ne voit maintenant le rapport de ce nombre avec les années que l'on mit à bâtir le temple, puisque ce fut pendant un égal espace de jours que se forma, dans le

[436] Jean II, 19.
[437] Jean II, 19 et 20.

sein de Marie, ce corps du Sauveur Jésus qui devait mourir sur la croix et puis ressusciter le troisième jour, car l'évangéliste saint Jean observe expressément que « Jésus-Christ parlait du temple de son corps »[438] ?

Nous entendons encore, dans saint Matthieu, le divin Sauveur s'exprimer avec non moins de force et d'évidence, quand il dit : « Comme Jonas fut trois jours et trois nuits dans le ventre de la baleine, ainsi le Fils de l'homme sera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre[439].

CHAPITRE VI.

LES TROIS JOURS QUI PRÉCÉDÈRENT LA RÉSURRECTION.

Mais ici encore nous ne trouvons point, selon le récit évangélique, trois jours pleins et complets, car le premier et le dernier sont comptés, chacun, pour un jour entier et, toutefois, l'un ne commença que vers le soir et l'autre n'embrassa que quelques heures de la matinée. Le second seul fut complet et dura vingt-quatre heures : douze de nuit et douze de jour.

Et, en effet, Jésus-Christ fut condamné à mort, sur la demande des Juifs, le sixième jour de la semaine et à la troisième heure du jour. Il fut crucifié le même jour à la sixième heure et rendit le dernier soupir à la neuvième.

Mais « il était déjà tard »[440] lorsqu'il fut enseveli et cette expression de l'évangéliste saint Marc signifie que la sépulture eut lieu au déclin du jour.

Ainsi, quand même vous suivriez le calcul de saint Jean, qui marque le crucifiement à la troisième heure, vous ne trouveriez point un jour entier et toujours vous

[438] Jean II, 21.
[439] Matthieu XII, 40.
[440] Marc XV, 42.

seriez obligé de n'y comprendre que quelques heures du soir, de même que le dernier ne renfermera que quelques heures de la matinée.

Et, en effet, entre le soir du second jour jusqu'au matin de celui qui vit s'accomplir la résurrection du Sauveur, se placera le troisième jour. Ainsi, le Dieu qui a dit à la lumière de jaillir des ténèbres et qui a voulu que, en participant à la grâce du nouveau Testament et à la résurrection de Jésus-Christ, nous pussions entendre dire « ayant été autrefois ténèbres, nous sommes maintenant lumière en notre Seigneur »[441], nous fait, en quelque sorte, entendre par là que le jour commence à la nuit.

Nous voyons encore, par la Genèse, que, en prévision de la chute de l'homme, les jours furent d'abord comptés du matin au soir et de même ici, par allusion à sa rédemption, ils sont comptés du soir au matin. De plus, observons que le nombre des heures, y compris la neuvième, qui s'écoulèrent depuis la mort du Sauveur jusqu'à sa résurrection, est de quarante.

Or, c'est également pendant quarante jours qu'il resta sur la terre après sa résurrection et dans l'Écriture ce nombre quarante désigne souvent, par son rapport avec les quatre éléments du monde, l'idée d'une perfection absolue. Dix est, en effet, un nombre parfait et quatre fois dix font quarante.

D'un autre côté, nous comptons trente-six heures depuis le soir de la sépulture du Sauveur Jésus, jusqu'au matin de sa résurrection, c'est-à-dire six fois six. Au reste, le rapport de l'unité à la dualité est le principe de la plus belle harmonie. Ajoutez donc douze heures à vingt-quatre et vous aurez trente-six, c'est-à-dire tout un jour de vingt-quatre heures et douze heures de nuit, ce qui ne laisse pas, comme je l'ai déjà observé, d'être un calcul mystérieux, car il nous est bien permis de considérer le jour comme symbole de l'âme et la nuit comme symbole du corps, puisque, dans sa mort et dans sa

[441] II Corinthiens IV, 6 et Éphésiens V, 8.

résurrection, la sainte humanité du Sauveur figurait la mort et la résurrection de notre âme et de notre corps. Tel est donc, dans le nombre trente-six, le rapport de l'unité à la dualité, puisque douze ajouté à vingt-quatre nous donne trente-six.

Au reste, chacun peut rechercher les motifs qui ont conduit les écrivains sacrés à mentionner ces divers nombres. J'en ai donné quelques raisons, mais d'autres peuvent en apporter ou de meilleures ou d'équivalentes.

Seulement, bien ignorant serait celui qui ne voudrait voir, dans ces nombres, aucune raison secrète et mystique. Pour moi, j'ai exposé celles que m'ont fournies la tradition et l'autorité de l'Église, le témoignage des saintes Écritures et la constante harmonie des nombres.

Au reste, nul n'est sage s'il contredit la raison, nul n'est chrétien s'il rejette l'Écriture et nul n'est ami de la paix s'il combat l'Église.

CHAPITRE VII.

UNION DES FIDÈLES.

Nous reconnaissons donc, en ces nombres mystérieux, non moins que dans le sacrifice du Calvaire, le Prêtre et le Dieu, qui avant de paraître parmi nous et de naître de la femme, a voulu s'annoncer mystiquement à nos pères et, en effet, ces diverses apparitions d'anges, dont ils ont été favorisés et les divers prodiges qu'opérèrent ces esprits célestes, ne furent que l'ombre et la figure du grand mystère de l'incarnation. C'est ainsi que toute créature prédisait, à sa manière, le futur avènement de Celui qui devait être l'unique Sauveur des hommes.

Le péché nous avait séparés du Dieu suprême, unique et véritable et, entraînés sur sa pente fatale, nous nous étions éloignés des principes de la vie. Nous nous étions ainsi évanouis en nos pensées et, brisant les liens qui nous rattachaient au ciel, nous étions devenus les captifs volontaires du monde et du démon.

Il fallait donc, selon les conseils et les décrets d'un Dieu plein de miséricorde, que toutes les créatures proclamassent l'arrivée de notre unique Rédempteur, qu'il vint lui-même appelé par les cris et les soupirs de toute l'humanité et qu'au ciel comme sur la terre tout attestât son heureux avènement.

Il fallait encore que l'homme, délivré de ses nombreux ennemis, se jetât aux pieds de son unique Libérateur et que souillé de mille péchés qui avaient donné la mort à son âme et même à son corps, il en vînt à aimer Celui qui seul pur, saint et immaculé, a voulu mourir comme homme, pour racheter l'homme.

Enfin, il fallait que, croyant en sa résurrection, nous puissions, par la foi, ressusciter avec lui en esprit et être justifiés en celui qui est le juste par excellence.

Nous ressusciterons donc nous-mêmes en notre chair, puisque celui qui est la tête du corps dont nous sommes les membres, est ressuscité le premier.

C'est par la foi en ce divin Rédempteur qu'aujourd'hui nous sommes purifiés. Mais alors, confirmés en grâce par la vision béatifique et réconciliés avec le Seigneur notre Dieu, par la médiation de Jésus-Christ, nous lui serons unis, nous jouirons de lui et nous demeurerons éternellement avec lui.

CHAPITRE VIII.

LE CHRIST VEUT CETTE UNION.

Telle est l'ineffable unité que, dans le discours après la Cène, le Sauveur demandait pour nous à son Père. Lui, le Fils de Dieu, le Verbe de Dieu qui, devenu Fils de l'homme, s'est constitué notre médiateur auprès de Dieu et qui, égal à son Père en unité de nature divine, est notre frère par ressemblance de la nature humaine.

Voici donc ces paroles où Jésus-Christ prie comme homme, mais où il rappelle aussi que comme Dieu il est un avec son Père :

« Je ne prie pas pour eux seulement, mais encore pour ceux qui doivent croire en moi par leur parole, afin que tous ils soient un, comme vous, mon Père, en moi et moi en vous. Qu'ils soient de même un en nous, afin que le monde croie que vous m'avez envoyé. Et je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient un, comme nous sommes un »[442].

CHAPITRE IX.

MÊME SUJET.

Observons ici que Jésus-Christ ne dit pas : Je prie, afin qu'eux et moi soyons un, quoique, en qualité de chef du corps qui est l'Église, il eût pu le dire, parce que, en effet, l'Église ne forme qu'un seul corps avec Jésus-Christ, qui en est le chef.

Mais il veut nous montrer sa consubstantialité avec son Père, de même que, dans un autre endroit, il avait dit : « Le Père et moi sommes un »[443]. C'est-à-dire qu'il y a entre nous une parfaite égalité de nature. Il prie donc ici pour que ses disciples soient un, en lui.

Et, en effet, ceux-ci ne pouvaient être un en eux-mêmes, parce que les passions, les plaisirs coupables et le péché les éloignaient les uns des autres. C'est pourquoi Jésus, notre divin médiateur, nous purifie d'abord de nos souillures et puis nous fait un en lui-même.

Mais cette admirable unité n'est point seulement une unité de nature qui rendrait tous les hommes égaux entre eux, ainsi que dans le ciel, les anges sont égaux. Elle est, surtout, une unité de volonté qui réunit, comme en un faisceau, toutes les

[442] Jean XVII, 20-22.
[443] Jean X, 30.

volontés et les fait converger toutes ensembles vers la possession du même bonheur, parce qu'un seul et même Esprit embrase tous les cœurs des feux du même amour.

Ainsi se réalise cette parole du Sauveur : « Père, qu'ils soient un, comme vous et moi sommes un ».

Et, en effet, de même que le Père et le Fils sont un par égalité de nature et conformité de volonté, les chrétiens qui reconnaissent pour leur médiateur auprès de Dieu le Père, Jésus-Christ, Fils de Dieu doivent être unis entre eux bien moins par les liens de la chair et du sang que par les rapports de la charité.

Au reste, le Sauveur nous indique lui-même cet heureux effet de sa médiation divine et de notre réconciliation avec le Seigneur, quand il dit : « Je suis en eux et vous en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité »[444].

CHAPITRE X.

LA VIE ET LA MORT.

Notre véritable paix et notre alliance forte et assurée avec le Seigneur reposent donc sur l'acte d'expiation et de réconciliation que Jésus, médiateur de vie et de grâce, a daigné accomplir. Et, de même un médiateur de péché et de mort nous avait ravi l'innocence et nous tenait éloignés de Dieu, car le démon superbe et orgueilleux n'avait rempli le premier homme d'orgueil et de présomption que pour le conduire à la mort, tandis que Jésus-Christ, humble et humilié, l'a ramené à la vie par l'humilité et l'obéissance.

Le démon vain et téméraire est tombé lui-même et a entraîné l'homme qui consentit librement à ses suggestions. Mais Jésus-Christ, en s'humiliant, a mérité d'être exalté et il a relevé avec lui le fidèle qui croît en lui.

[444] Jean XVII, 23.

Sans doute Satan n'avait point été assujetti à la mort du corps, puisqu'il n'a point de corps et que son péché n'était qu'un péché de pensée, mais il n'en paraît pas moins à l'homme le prince de ces légions infernales qu'il emploie pour régner sur le monde par le mensonge et l'erreur.

C'est par leur concours que tantôt il enorgueillit au moyen d'une fausse philosophie l'homme qui n'est déjà de lui-même que trop superbe et qui ambitionne le pouvoir, bien plus qu'il n'aime la justice. Tantôt aussi il flatte sa curiosité non moins que son orgueil par l'appareil d'un culte sacrilège et de pratiques magiques, en sorte que tout ensembles il trompe les esprits, les précipite dans l'illusion et les tient captifs et assujettis.

Quelquefois aussi, se transformant « en ange de lumière »[445], il promet à l'homme le pardon de ses fautes au moyen de certaines expiations et fait briller à ses yeux le faux éclat « de miracles, de signes et de prodiges mensongers »[446].

CHAPITRE XI.

QUE PENSER DES PRODIGES OPÉRÉS PAR LE DÉMON ?

Il est certainement facile aux esprits mauvais de produire, à l'aide des corps aériens, bien des effets qui étonnent même les meilleurs esprits, parce qu'ils sont unis à une chair qui les affaiblit. C'est ainsi que, sur nos théâtres, l'art et l'habileté des jongleurs exécutent, avec des corps terrestres et matériels, des choses si surprenantes qu'il faut les avoir vues pour y croire.

[445] II Corinthiens XI, 14.
[446] II Thessaloniciens II, 9.

Est-il donc étonnant que Satan et ses anges opèrent, au moyen des éléments qu'ils mettent en jeu par leurs corps aériens, des prestiges capables de tromper les hommes ?

Bien plus, ils nous présentent mille fantômes et mille imaginations qui font illusion à nos sens et qui, soit pendant notre sommeil ou dans l'état de veille, nous fascinent et nous rendent furieux. Mais de même qu'un homme juste et honnête se permet de regarder de vils histrions qui dansent sur la corde ou qui exécutent des tours incroyables de prestidigitation, sans qu'il ait en lui-même le moindre désir de les imiter, ni qu'il les croie meilleurs que lui, ainsi, le chrétien pieux et fidèle qui est témoin des prodiges que produisent les démons et qui même, par suite de la faiblesse humaine, les admire, ne leur envie point un tel pouvoir et ne se juge point inférieurs à eux.

Eh ! Comment pourrait-il le faire, puisqu'il appartient à cette société de saints, qui comprend les hommes justes et les bons anges et puisque ceux-ci, par la puissance souveraine du Seigneur, à qui toutes choses sont soumises[447], opèrent de véritables miracles et des prodiges bien plus surprenants ?

CHAPITRE XII.

PRINCIPE DE VIE ET PRINCIPE DE MORT.

Il est donc impossible qu'aucune cérémonie sacrilège, non plus que nulle initiation impie ou expiation magique ne puisse purifier l'âme et la réconcilier avec Dieu. Et, en effet, le démon qui se pose ici en faux médiateur, ne saurait élever l'homme vers ses hautes destinées et il ne cherche même qu'à l'arrêter dans le noble essor qui l'y fait aspirer.

[447] Cf. I Corinthiens XV, 27 et 28.

C'est pourquoi il corrompt ses affections et il les rend d'autant plus perverses qu'il le remplit lui-même de plus d'orgueil et de vanité. Mais alors, ces affections, ainsi corrompues, loin de favoriser en nous les sublimes élans de la vertu, nous entraînent vers l'abîme, parce qu'elles doublent le poids de nos vices.

Ainsi, la gravité de notre chute est en rapport avec la hauteur d'où nous sommes précipités. La prudence nous conseille donc d'imiter les mages qu'une étoile conduisit au berceau de l'Enfant-Dieu et que les anges instruisirent par un songe mystérieux.

A leur exemple, nous ne devons point revenir en notre Patrie par la même route que nous en sommes sortis, mais suivre cet autre chemin que nous a tracé Jésus, ce Roi doux et humble et sur lequel Satan, son superbe ennemi, ne peut que nous tendre d'inutiles embûches.

D'ailleurs, les cieux eux-mêmes nous invitent à adorer le Dieu humble et caché dont ils racontent la gloire et dont ils proclament la grandeur dans l'univers entier et jusqu'aux extrémités de la terre[448].

Quant à la mort, elle a été introduite dans le monde par le péché d'Adam, selon cette parole de l'Apôtre : « Le péché est entré dans le monde par un seul homme et la mort, par le péché. Ainsi, la mort a passé à tous les hommes par ce seul homme en qui tous ont péché »[449].

Or, celui qui nous a ouvert cette triste voie, c'est le démon qui, en nous persuadant de commettre le péché, nous a précipités dans la mort. Mais cette mort, qui est double dans l'homme, correspond, en Satan, à la perte unique de la grâce.

Et, en effet, il était mort selon l'esprit par suite de sa révolte et non point selon la chair, tandis que, en nous entraînant dans son impiété, il nous a soumis à la mort de

[448] Psaume XVIII, 2 et 5.
[449] Romains V, 12.

l'âme et à celle du corps. Il semblait à l'homme qu'il ne s'exposait qu'à la première en se laissant criminellement séduire et voilà qu'il s'est attiré la seconde par une juste condamnation.

Aussi, l'Écriture nous dit-elle que « Dieu n'a point fait la mort »[450], parce qu'il n'en est ni l'auteur, ni le principe. Toutefois, il a pu infliger la mort au pécheur comme un châtiment juste et bien mérité. C'est ainsi que le juge envoie un criminel au supplice et que la cause de ce supplice n'est point l'équité du juge, mais la faute du coupable.

Le démon nous a donc soumis à la mort du corps, sans y participer lui-même. Mais, par une secrète disposition et une profonde justice du Seigneur, cette même mort que Jésus-Christ, quoiqu'innocent, a bien voulu subir, nous est devenue un remède de vie et d'immortalité.

Et, en effet, « comme c'est par un homme que la mort est venue, c'est aussi par un homme que vient la résurrection »[451].

Mais les hommes s'attachent bien plus à éloigner la mort du corps que celle de l'âme, quoique la première soit inévitable et ils montrent ainsi qu'ils sont plus sensibles au châtiment du péché qu'à la malice même du péché.

Eh ! Ne les voyons-nous pas chaque jour s'appliquer bien peu et même nullement à éviter le péché, au lieu qu'ils s'épuisent pour prévenir une mort qu'ils ne peuvent éviter ?

C'est pourquoi Jésus-Christ, le vrai médiateur de la vie, a voulu nous prouver qu'il ne faut point craindre la mort du corps qui est une condition de notre nature, mais bien plutôt le péché qui donne la mort à notre âme et que nous pouvons ne point commettre avec le secours de la foi. Il a donc atteint lui-même la fin commune à tous

[450] Sagesse I, 13.
[451] I Corinthiens XV, 21.

les hommes, quoique par une voie bien différente, car nous sommes venus à la mort par le péché et lui par la justice et l'innocence. Aussi, de même qu'en nous la mort est la peine du péché, elle a été, en Jésus-Christ, « un sacrifice pour les péchés »[452].

CHAPITRE XIII.

MORT VOLONTAIRE DE JÉSUS-CHRIST.

L'âme qui est préposée au corps de l'homme meurt à la grâce quand elle se sépare de Dieu et le corps lui-même meurt quand l'âme l'abandonne. Mais, parce que cette dernière mort est un châtiment, il est juste que l'âme qui s'est volontairement éloignée de Dieu, quitte même involontairement le corps auquel elle est unie.

Ainsi, la mort que nous subissons, malgré nous, est la peine du péché que nous avons librement commis, car, pour que l'âme quitte volontairement le corps, il faut qu'elle-même lui fasse violence et lui donne un coup mortel.

Or, Jésus-Christ, notre Divin Médiateur, a voulu subir librement la mort pour nous prouver combien, en la subissant, il était exempt de péché. Il est donc mort parce qu'il l'a voulu, quand il l'a voulu et de la manière dont il l'a voulu.

Et, en effet, c'est en tant qu'uni au Verbe de Dieu qu'il a dit comme homme : « J'ai le pouvoir de donner ma vie et j'ai le pouvoir de la reprendre. Nul ne me l'ôte, mais je la donne moi-même et je la reprends de nouveau »[453].

Aussi, voyons-nous par le récit des évangélistes, que tous ceux qui furent présents à la mort de Jésus-Christ s'étonnèrent de l'entendre pousser ce « grand cri »[454] qui annonçait que notre péché était effacé et qui précéda immédiatement son dernier

[452] Hébreux X, 12.
[453] Jean X, 18.
[454] Marc XV, 37.

soupir[455], car, d'ordinaire, le supplice de la croix amenait une longue agonie, comme le prouvent les deux voleurs auxquels il fallut rompre les jambes afin de hâter leur mort et pour que les corps ne restassent pas exposés le jour du sabbat[456].

La mort de Jésus fut donc une sorte de miracle et Pilate en jugea ainsi, quand on vint lui demander la permission de rendre au corps du Sauveur les honneurs de la sépulture[457].

Mais cet esprit de mensonge, qui a été pour l'homme un médiateur de mort, voudrait en vain nous fermer les sources de la vie par ses prétendues expiations et ces cérémonies impies et sacrilèges avec lesquelles il se joue de notre orgueil. Exempt de la mort du corps, mais condamné aussi à ne jamais recouvrer la vie de l'âme, il n'a été que trop heureux d'avoir pu, n'étant lui-même blessé à mort que dans l'âme, nous frapper de mort dans l'âme et dans le corps. Quant au miracle de la résurrection, il passe évidemment son pouvoir, puisqu'il est, tout ensemble, le sacrement de notre régénération et le modèle de la résurrection qui doit s'accomplir au dernier jour.

Au contraire, le vrai médiateur de la vie qui est toujours vivant en son âme est ressuscité en cette même chair qui avait subi la mort et il combat pour nous contre le démon.

De son côté, cet esprit rebelle, mort lui-même à la grâce et auteur de la double mort qui frappe l'homme, s'efforce d'affermir son règne dans le cœur de tous ceux qui croient en lui. Mais le Sauveur Jésus le chasse de ce royaume intérieur et ne lui permet que d'exercer au dehors sa rage et ses efforts impuissants. Il voulut même souffrir que cet esprit mauvais le tentât, afin de nous venir en aide pour surmonter la tentation, par sa grâce et par son exemple.

[455] Jean XIX, 30. Tout est consommé.
[456] Cf. Jean XIX, 31 et 32.
[457] Cf. Marc XV, 43 et 44.

C'était vainement que d'abord il avait cherché à le vaincre par des tentations intérieures, quand Jésus-Christ, après son baptême, se fut retiré dans le désert et que le démon lui tendit les plus captieuses embûches.

Sans doute, cet esprit mort à la grâce n'eut aucune prise sur celui qui était vivant de la vie de l'Esprit-Saint, mais, acharné à frapper l'homme de la mort du péché, il essaya contre le Christ toute sa malice et l'attaqua, autant qu'il lui fut permis, dans cette chair par laquelle le médiateur vivant et immortel était devenu comme nous faible et mortel.

Toutefois, il ne réussit alors en aucune de ses diverses suggestions et lorsque, usant du pouvoir qu'il avait reçu du dehors, il eut fait attacher le Sauveur à la croix, il perdit tous ses droits à la domination intérieure qui lui assujettissait nos âmes.

Et, en effet, la mort de Jésus-Christ, qui n'avait été en lui précédée d'aucun péché, brisa soudain les chaînes multipliées des nombreux péchés de l'homme. Ainsi, le Sauveur, en souffrant pour nous la mort qui ne lui était point due, a fait que celle que nous subissons justement ne puisse nous nuire.

Au reste, personne n'avait le pouvoir de lui ôter la vie et lui-même il s'en est dépouillé volontairement, car, puisqu'il pouvait ne point mourir, s'il l'eût voulu, il est certain que la mort a été en lui un acte libre et spontané.

Aussi, l'Apôtre nous dit-il que Jésus-Christ « a exposé en spectacle, avec une pleine autorité, les principautés et les puissances, après avoir triomphé d'elles en lui-même »[458].

Sa mort a été, en effet, un vrai sacrifice, dont les mérites nous sont appliqués et qui a racheté, expié et effacé entièrement nos péchés, en sorte que « les principautés et les puissances » de l'enfer ne peuvent plus réclamer notre condamnation. Et, de plus,

[458] Colossiens II, 15.

sa résurrection est, pour nous, le modèle de cette vie nouvelle à laquelle « il a appelé ceux qu'il a prédestinés. Or, ceux qu'il a appelés, il les a justifiés et ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés »[459].

L'homme, en consentant librement aux séductions du démon, était, en toute justice, devenu son esclave et cet esprit mauvais, affranchi lui-même de la corruption de la chair et du sang, s'enorgueillissait de la victoire que lui avait procurée sur un être faible et infirme, la fragilité d'une chair mortelle.

Il se complaisait donc en ses richesses et sa puissance et insultait insolemment à notre misère et notre malheur. Mais voilà que soudain la mort de l'Homme-Dieu est venue détruire sa domination, car s'il n'a point suivi le pécheur dans l'abîme où il l'avait précipité, il n'a point laissé d'y pousser celui qui devait être le Rédempteur du monde.

C'est ainsi que, en se soumettant comme nous à la mort, le Fils de Dieu a daigné se faire notre ami, tandis que notre superbe ennemi, en évitant cette même mort, croyait assurer, au-dessus de nous, sa grandeur et sa prééminence.

N'est-ce pas, en effet, ce divin Rédempteur qui a dit : « Personne ne peut témoigner un plus grand amour qu'en donnant sa vie pour ses amis »[460] ?

Aussi, le démon se crut-il lui-même supérieur à Jésus-Christ, parce que celui-ci parut dans sa passion lui céder la victoire et parce qu'alors s'accomplit en lui cette parole du psalmiste : « Vous l'avez pour un peu de temps abaissé au-dessous des anges »[461]. Mais le Christ innocent qui a été injustement mis à mort, a vaincu justement l'esprit mauvais qui nous tenait sous sa légitime domination. Il nous a donc délivrés de la captivité où le péché nous avait plongés et il l'a chargée elle-même de

[459] Romains VIII, 30.
[460] Jean XV, 13.
[461] Psaume VIII, 6.

fers. En un mot, le sang du juste qui a été injustement répandu, a effacé le décret de notre condamnation et il a mérité aux pécheurs la grâce du salut et de la rédemption.

Cependant, cette mort elle-même du Christ sert aujourd'hui encore au démon pour tromper ses adeptes, car jouant le rôle de faux médiateur, il leur persuade qu'il les purifiera de leurs péchés au moyen de certains rites qui n'ont d'autre efficacité que de les plonger plus profondément.

Et, néanmoins, l'orgueil pousse alors ces malheureux à déverser tout d'abord l'ironie et le mépris sur la mort de Jésus-Christ et puis, à exalter au-dessus de lui la sainteté et la divinité de l'esprit mauvais, parce qu'il ne s'est point soumis au supplice de la croix.

Mais le démon ne compte plus qu'un petit nombre d'adhérents, parce que, de toutes parts, les gentils ouvrent les yeux et qu'ils viennent humblement boire aux sources du salut. Plus leur confiance au Christ rédempteur s'accroît et s'affermit et plus ils abandonnent le démon pour accourir vers le divin Rédempteur.

C'est que, à l'insu même de cet esprit mauvais, la sagesse divine sait excellemment faire servir sa fureur et ses pièges au salut des fidèles. Et, en effet, elle atteint avec force de l'extrémité supérieure qui est la création de l'âme, à l'extrémité inférieure qui est la mort du corps et elle dispose toutes choses avec douceur. Or, elle atteint ainsi d'une extrémité à l'autre à cause de sa pureté et parce que rien de souillé n'est en elle[462].

Mais si le démon peut se glorifier de ne point être assujetti à la mort du corps et s'il s'en fait un titre d'honneur et de vanité, il ne saurait éviter cette autre mort qui lui est réservée dans les flammes éternelles de l'enfer, car ces flammes ont la propriété de torturer les âmes et de faire souffrir tous les corps terrestres et aériens.

[462] Sagesse VIII, 1 et VII, 24 et 25.

Quant à ces hommes orgueilleux qui méprisent Jésus-Christ parce qu'il a été crucifié, quoique ce supplice soit le prix inestimable dont il a payé notre rançon, ils n'éviteront point cette première mort qui, par suite du péché originel, est devenue le triste apanage de notre nature et, de plus ils, seront précipités avec le démon dans la seconde mort des enfers.

Ils préfèrent à Jésus-Christ cet esprit mauvais qui les a perfidement soumis à une mort dont la nature le préservait et à laquelle le divin Sauveur a daigné s'assujettir par un effet de sa grande miséricorde à notre égard.

Cependant, ces mêmes hommes ne font aucune difficulté de se croire meilleurs que les démons et ils ne cessent de les détester et de les poursuivre de leurs malédictions, quoiqu'ils sachent que ces esprits mauvais n'ont jamais subi ce supplice de la croix, qui est le principe et le motif de tous leurs mépris envers Jésus-Christ. C'est qu'ils ne veulent point considérer que le Verbe de Dieu, tout en restant ce qu'il est par sa divinité __ c'est-à-dire immuable en son essence __ a bien pu souffrir, en l'infériorité de la nature humaine qu'il avait daigné prendre, une mort dont l'esprit impur est à l'abri, parce qu'il n'a point un corps terrestre et mortel.

Ainsi, malgré leur évidente supériorité sur les démons, la chair qu'ils portent les soumet à la mort et de même les démons qui n'ont point un corps composé de sang et de chair, sont exempts de la mort.

Mais ces hommes peuvent-ils, raisonnablement, attendre quelque résultat efficace de diverses expiations auxquelles ils s'assujettissent ? Car, ou ils ignorent qu'ils offrent ces sacrifices à des esprits trompeurs et orgueilleux ou, s'ils le savent, comment se persuadent-ils qu'ils feront utilement alliance avec des êtres perfides et envieux, dont toute l'occupation est de ruiner l'œuvre de notre salut ?

CHAPITRE XIV.

LE CHRIST EST LA PLUS PURE VICTIME.

J'observe, en outre, à l'égard de ces mêmes hommes qu'ils devraient bien comprendre que, malgré tout leur orgueil, les démons ne pourraient prendre aucun plaisir aux sacrifices qui leur sont offerts, si un vrai sacrifice n'était dû au Dieu véritable, dont ils usurpent l'honneur et l'adoration.

Or, d'abord, ce sacrifice ne peut être légitimement offert que par un prêtre juste et saint et puis, il est nécessaire que le Dieu auquel il est présenté, le reçoive et en applique les mérites à ceux qui le lui font offrir. Il faut, enfin, que la victime soit elle-même pure et immaculée, afin qu'elle puisse purifier l'homme de tout péché.

Certes, tel est le but que se proposent tous ceux qui font offrir un sacrifice au Seigneur. Mais, est-il un prêtre plus juste et plus saint que le Fils unique de Dieu, qui n'a nul besoin de sacrifier pour l'expiation de ses propres péchés, puisque, en lui, ne se trouve ni la faute originelle, ni celles que nous commettons chaque jour ?

De plus, quelle victime plus parfaite l'homme pouvait-il choisir que sa propre chair ? Et quelle chair plus propre à être immolée qu'une chair mortelle ? Quelle victime pouvait encore, en raison même de sa pureté, mieux purifier l'homme de toutes ses souillures, que la chair qui, par un miracle de chasteté, a été formée dans le sein d'une Vierge et est née de ses chastes entrailles ? Enfin, quel sacrifice serait plus agréable au Seigneur et plus propitiatoire à notre égard, que celui où la victime n'est autre que le propre corps de notre Pontife ?

Ainsi, l'on doit considérer quatre choses dans tout sacrifice : celui à qui il est offert, celui qui l'offre, celui qui s'immole et celui au nom de qui il est immolé. Or, ces quatre choses se rencontrent excellemment en Jésus-Christ, qui est notre seul et véritable médiateur et qui, par son sacrifice, a ménagé avec Dieu notre paix et notre

réconciliation, car il est Dieu comme celui à qui il l'offre, il ne fait qu'un avec ceux pour qui il l'offre et il est, tout ensembles, le prêtre qui l'offre et la victime qui est offerte.

CHAPITRE XV.

PRÉSOMPTION ET AVEUGLEMENT.

Cependant, il est des hommes qui pensent arriver par eux-mêmes à un tel degré de pureté qu'ils pourront voir Dieu et s'unir entièrement à lui.

Hélas ! Ce grand orgueil ne fait que les souiller davantage, car il n'est point de péché qui soit plus opposé à la loi divine et qui affermisse mieux à notre égard la cruelle domination du démon.

Ce superbe tyran ne cherche qu'à nous fermer le ciel et à nous précipiter dans l'enfer. C'est pourquoi nous devons éviter ses embûches secrètes et nous détourner de la voie qu'il nous trace, car, nouvel Amalec, ou il attaque de front un peuple abattu et découragé ou il contrarie et retarde l'entrée de ce même peuple dans la terre promise.

Mais, voulons-nous le vaincre, appuyons-nous sur la croix du Sauveur Jésus. Croix que figurait Moïse en étendant les mains[463].

Au reste, les orgueilleux dont je parle ne présument acquérir par eux-mêmes une entière et parfaite innocence que parce que le génie de quelques sages a pu planer au-dessus de ce monde grossier et terrestre et percevoir un faible rayon de l'incommunicable vérité. Aussi, se plaisent-ils à prendre en pitié ces nombreux chrétiens qui se contentent de croire et qui n'essaient pas même de s'élever à ces hauteurs.

Mais à quoi sert, au sage orgueilleux, d'apercevoir de loin et au-delà des mers, les rivages de la patrie, s'il rougit par orgueil de monter sur le navire qui pourrait l'y

[463] Cf. Exode XVII, 8-16.

conduire ? Et quel dommage, au contraire, reçoit l'humble chrétien dont le regard est beaucoup moins étendu, mais qui se confiant à ce même navire, arrive heureusement au port ?

CHAPITRE XVI.

ÉTROITESSE DE L'ENSEIGNEMENT DES PHILOSOPHES.

S'agit-il de la résurrection de la chair ? Ces mêmes philosophes se moquent de notre croyance et affirment que nous devons nous ranger à leur opinion.

Sans doute, ils ont pu, par le spectacle de ce monde visible, s'élever jusqu'à la connaissance de l'Être suprême et immuable[464], mais est-ce une raison pour que nous les consultions exclusivement sur les modifications diverses que peuvent subir des créatures mobiles et changeantes et sur l'ordre et la durée des siècles ?

Sans doute encore ils raisonnent logiquement et prouvent évidemment que le monde est l'ouvrage d'un être éternel. Mais peuvent-ils, par les seules lumières de la raison, découvrir et expliquer tous les mystères de la nature : la création première des animaux et leurs espèces si nombreuses ; la conservation des genres et la multiplication des individus ; les divers phénomènes de leur reproduction, de leur vie et de leur mort et la sûreté de leurs instincts, en sorte que chacun cherche ce qui lui est utile et repousse ce qui lui serait nuisible ?

Cependant, sans tenir aucun compte de la sagesse immuable d'un Dieu créateur, ils tâchent de tout expliquer par l'influence des climats et la durée des siècles et ils donnent une entière adhésion à tout ce que d'autres ont avant eux observé et écrit.

Il n'est donc pas étonnant que leur regard n'ait pu percer la nuit et la révolution des temps, ni se fixer sur ce laps de siècles qui, semblable à un fleuve rapide, entraîne

[464] Romains I, 20.

le genre humain et porte chaque individu vers sa fin particulière, car ici l'histoire nous fait complètement défaut, puisque nul ne saurait connaître, ni révéler les secrets de l'avenir.

Les sages du paganisme, quoique bien supérieurs au vulgaire, n'ont pu eux-mêmes pénétrer ces secrets par l'effort de leur génie, ni les lire dans leurs sublimes conceptions de l'être suprême et éternel. Autrement, loin de s'attacher, comme les historiens, aux faits passés, ils ne se fussent occupés que de l'avenir.

C'est ce qu'ont fait ceux que les païens nomment devins et que les chrétiens appellent prophètes.

CHAPITRE XVII.

LES PHILOSOPHES ET LA RÉSURRECTION.

Néanmoins, il faut avouer que le nom de prophètes n'était pas entièrement inconnu aux païens. Mais quand il s'agit de prophéties, il est important d'établir plusieurs distinctions.

Et, d'abord, on peut conjecturer l'avenir par la connaissance du passé. Ainsi, l'expérience aide beaucoup les médecins dans leurs prévisions et plusieurs en ont consigné par écrit les résultats heureux. Ainsi encore, le laboureur et le matelot énoncent diverses prédictions, qui même, en raison du long intervalle qui les voit se réaliser, passent pour de véritables prophéties.

En second lieu, les esprits répandus dans l'air pressentent, pour ainsi dire, les événements qui doivent prochainement s'accomplir et la subtilité de leur intelligence leur permet de les découvrir de loin, en sorte qu'ils semblent les prédire. C'est à peu près comme si, du sommet d'une montagne, apercevant un voyageur, je l'annonçais aux personnes qui stationneraient dans la plaine.

Mais ici, tantôt c'est aux saints anges que le Seigneur révèle ces évènements, par son Verbe ou sa Sagesse, en qui réside le passé et l'avenir et alors ils les découvrent eux-mêmes aux hommes ou bien ils n'en instruisent qu'un petit nombre qui, à leur tour, en répandent et en divulguent la connaissance.

Tantôt, au contraire, l'intelligence de l'homme, sans l'intermédiaire des anges, est élevée, par l'Esprit-Saint, à un tel ravissement, qu'elle contemple la cause et l'origine des futurs contingents dans la source et le principe de toutes choses.

Quant aux esprits de malice, qui sont répandus dans l'air, ils ne connaissent ces divers événements que par la prédiction qu'en font les anges et les hommes et ils ne les connaissent même qu'autant que le permet Celui qui est le souverain Seigneur de tous les êtres.

Enfin, il peut arriver qu'un homme prophétise même à son insu et par une inspiration secrète du Saint-Esprit. Ainsi, Caïphe prophétisa, ne parlant point de lui-même, mais parce qu'il était grand-prêtre[465].

Nous ne saurions donc, touchant la suite des siècles et la résurrection des morts, nous en rapporter exclusivement même à ceux des philosophes païens qui, autant qu'ils l'ont pu, ont reconnu le Dieu éternel et créateur en qui « nous avons le mouvement et la vie »[466], « car ayant connu Dieu par tout ce qui a été fait, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu et ne lui ont point rendu grâces. Mais, en se disant sages, ils sont devenus fous »[467].

C'est pourquoi, ces philosophes n'ont jamais pu contempler l'être spirituel, immuable et éternel, d'un regard qui pénétrât jusque dans le sanctuaire secret de la sagesse et de la providence où sont contenus les divers événements que doit amener la

[465] Jean XI, 51.
[466] Actes XVII, 28.
[467] Romains I, 21 et 22.

suite des siècles. Là, par rapport à Dieu, ces événements sont tout ensembles présents, passés et futurs, mais sur la terre et en égard à l'homme, ils sont seulement futurs et contingents. De plus, ces mêmes philosophes étaient également incapables d'apprécier les résultats heureux par lesquels toutes choses coopèrent au bien et à la perfection de l'homme, en son corps comme en son âme.

Pour suppléer en eux à cette impuissance personnelle de percevoir l'avenir, il eût fallu que les saints anges vinssent les en instruire. Mais Dieu les a jugés indignes de cette faveur et les esprits célestes ne leur ont rien fait connaître, soit par des signes extérieurs et sensibles, soit par des visions imaginatives ou intellectuelles.

Nos pères, au contraire, les patriarches et les prophètes, ont mérité par l'excellence de leur piété, de recevoir la révélation de l'avenir et, par des miracles opérés en preuve de leur inspiration ou par la réalisation des prophéties peu après accomplies, ils ont donné, à leurs prédictions d'événements éloignés et lointains, une autorité qui subsistera jusqu'à la fin du monde.

Quant aux « esprits de malice répandus dans l'air »[468], esprits orgueilleux et trompeurs, ils ont bien pu, par la bouche de leurs prêtres, répéter, sur la société sainte des élus et sur le vrai Médiateur, plusieurs des choses qu'ils en avaient entendu dire aux anges ou aux prophètes. Leur but en cela était d'entraîner dans l'erreur, s'ils le pouvaient, les serviteurs de Dieu, en les séduisant par l'énonciation de quelques vérités.

Mais le Seigneur, même à leur insu, a réalisé parmi eux un tout autre dessein et il a fait ainsi publier en tous lieux la vérité, afin de fortifier les adorateurs et de confondre les impies.

[468] Éphésiens VI, 12.

CHAPITRE XVIII.

BUT DE L'INCARNATION.

Ainsi, l'homme est incapable de s'élever, par lui-même, jusqu'aux choses éternelles, car son esprit est courbé sous le poids du péché et enchaîné par l'amour des biens de la terre, de même que son corps est assujetti à la mort par suite de la souillure originelle.

Il a donc besoin d'être purifié. Or, cette purification, qui doit nous mettre en communication avec les choses éternelles, ne peut s'effectuer qu'au moyen des mêmes affections terrestres qui captivent nos sens et obscurcissent notre intelligence.

Et, en effet, la santé est tout l'opposé de la maladie. Néanmoins, nul ne peut amener la guérison, s'il ne se met en rapport avec la maladie elle-même. C'est ainsi que les mêmes préoccupations du temps et de la terre qui amusent l'homme faible et malade, quand elles sont inutiles, le disposent à un meilleur état, quand elles sont utiles et le conduisent enfin aux pensées éternelles, quand il est entièrement guéri.

Or, si notre âme, une fois purifiée, doit s'adonner à la méditation des vérités éternelles, elle ne peut, cependant, obtenir cette purification que par des moyens temporels. Aussi, un des sages de la Grèce a-t-il dit «que la vérité est, à la foi, ce que l'éternité est à la création »[469].

Et cette sentence est bien vraie, puisque ce philosophe entend par création tout ce qui est soumis à l'action du temps. Mais n'est-ce point là le véritable état de l'homme ? Et n'est-il point sujet au changement en son âme comme en son corps ?

On ne saurait, en effet, nommer éternel rien de ce qui est tant soit peu mobile et changeant. C'est pourquoi moins l'homme est fixe et stable, moins il est éternel.

[469] Platon. *Timée*, chap. 29.

Toutefois, on nous promet de nous conduire par la vérité à la vie éternelle, mais notre foi s'éloigne autant de cette vérité que notre mortalité est distante de l'éternité.

Il faut donc que l'homme embrasse fermement la croyance des mystères qui pour lui ont été opérés dans le temps, afin que, par cette croyance, il soit purifié de la tache du péché. Et puis, lorsqu'il sera parvenu à la vision intuitive, la vérité succédera à la foi et l'éternité à la mortalité. Ainsi, notre foi deviendra vérité pleine et entière, quand nous posséderons cette vision parfaite qui nous est promise.

Et, de même, on nous promet une vie éternelle, car la Vérité __ non la vérité qui grandira la foi, mais la Vérité qui est souveraine et infaillible, parce qu'elle est éternelle __ la Vérité a dit : « La vie éternelle est de vous connaître, vous le seul Dieu véritable et Jésus-Christ que vous avez envoyé »[470].

Ainsi, lorsque notre foi deviendra vérité par la vision béatifique, notre corps mortel sera transformé et rendu immortel. Mais, en attendant ces merveilleuses opérations de la grâce et même pour les réaliser, nous devons donner l'assentiment de notre foi aux mystères qui se sont accomplis dans le temps, de même que nous espérons en posséder un jour dans l'éternité la vision pure et distincte.

C'est pourquoi le Fils de Dieu, qui est la vérité suprême et qui est coéternel au Père, a daigné venir parmi nous, afin d'unir, dans un rapport ineffable, la foi qui est l'exercice de notre vie mortelle et la vérité qui sera l'apanage de notre vie immortelle.

Et, en effet, il est venu se faisant Fils de l'homme et, s'il demande que nous ayons foi en lui, c'est pour que cette foi nous conduise à la possession de sa vérité propre et substantielle, car en prenant l'infirmité de notre chair mortelle, il n'a point dépouillé son éternité.

[470] Jean XVII, 3.

La vérité est donc, à la foi, ce que l'éternité est à la création et l'œuvre de notre purification exigeait que le Dieu qui est éternel parût dans le temps, afin que notre foi n'eût point un objet différent de celui qu'elle verra un jour dans tout l'éclat de la vérité.

Néanmoins, l'homme faible et mortel ne pourrait jamais arriver, par lui-même, à l'éternité, si le Fils de Dieu, en prenant notre mortalité, ne nous eût attiré à son éternité propre. Mais aujourd'hui, notre foi pénètre dans les cieux à la suite de Jésus-Christ, en qui elle croit fermement, qui est né, qui est mort, est ressuscité et est monté aux cieux.

De ces quatre faits, nous savons bien que deux se réalisent à notre égard, car qui ignore que l'homme naît et meurt ?

Quant aux deux derniers, c'est-à-dire la résurrection et l'ascension, ils sont l'objet de notre espérance, parce que nous croyons en Celui en qui ils se sont accomplis. La nature humaine a pris, en Jésus-Christ, possession de l'éternité.

C'est pourquoi notre corps lui-même participera à cette éternité, lorsque notre foi sera transformée en la plénitude de la vérité. C'est ce que nous enseigne la parole suivante de Jésus-Christ. Comme il voulait affermir ses apôtres en la foi, afin de les amener à la vérité et, par la vérité, les délivrer de la mort et les conduire à l'éternité bienheureuse, il leur disait : « Si vous persévérez en ma parole, vous serez vraiment mes disciples ». Et puis, il ajouta, comme s'ils lui eussent demandé quel serait le fruit de cette persévérance : « Vous connaîtrez la vérité ». Mais, parce qu'ils pouvaient encore se dire à eux-mêmes : Eh ! Quel besoin un homme a-t-il de la vérité ?, le divin Sauveur conclut par ces mots : « Et la vérité vous délivrera[471].

[471] Jean VIII, 31 et 32.

Or, de quels maux la vérité pouvait-elle les délivrer, si ce n'est de la mort, de la corruption et de l'instabilité ? Car, d'une part le propre de la vérité est d'être immortelle, incorruptible et immuable et de l'autre la véritable immortalité, la véritable incorruptibilité et l'immutabilité véritable ne sont que l'éternité.

CHAPITRE XIX.

ÉGALITÉ DU FILS DE DIEU AVEC SON PÈRE.

Voilà quel est l'objet de la mission du Fils de Dieu, ou plutôt, quelle est la mission du Fils de Dieu. Et, en effet, tous les mystères de la grâce n'ont pour but que d'affermir notre foi et, par cette foi, de nous purifier de nos péchés, afin de nous conduire à la contemplation de là vérité.

Mais tous ces mystères, soit que nous les considérions arrêtés en Dieu de toute éternité, pour se produire dans le temps, soit que nous les considérions réalisés dans le temps et par rapport à l'éternité, ne se produisent devant nos yeux que comme autant de faits qui rendent témoignage à cette mission du Fils de Dieu ou plutôt qui sont cette mission elle-même.

De plus, ces faits se divisent en deux classes : ceux qui ont annoncé l'avènement du Christ en la chair et ceux qui prouvent que cet avènement a eu lieu. Il convenait, en effet, que Celui par qui toute créature a été faite, eût toutes les créatures pour témoins de sa naissance mortelle et si le Rédempteur unique du genre humain n'eût été annoncé par un grand nombre d'envoyés, comment eût-il seul brisé les fers d'un si grand nombre de captifs et d'esclaves ?

Ajoutons encore que, s'il ne s'était entouré de témoignages qui, par leur évidence et leur sublimité subjuguent nos esprits faibles et infirmes, nous ne croirions pas en lui. Mais, parce que nous y croyons, Celui qui est grand nous élève jusqu'à sa

propre grandeur et c'est le même Dieu qui s'est fait petit pour descendre jusqu'à la petitesse de l'homme.

Sans doute le ciel, la terre et toutes les créatures qui sont l'ouvrage du Fils de Dieu rendent, à sa puissance, un témoignage évidemment supérieur à celui des signes et des miracles qui ont prédit ou qui ont attesté son avènement et, toutefois, les hommes faibles et petits n'ont considéré ce premier témoignage comme véritablement grand, qu'en estimant le second grand dans son infériorité.

« Lors donc que la plénitude des temps fut arrivée, Dieu envoya son Fils formé d'une femme et assujetti à la loi »[472].

Ainsi, le Fils de Dieu s'est abaissé jusqu'à *être formé* et il a été envoyé dans le monde, puisqu' *il a été assujetti à la loi*.

Mais, s'il n'appartient qu'à un supérieur d'envoyer un inférieur, nous devons ici avouer que le Fils de Dieu est inférieur à Dieu le Père. Il lui est même d'autant plus inférieur *qu'il a été formé d'une femme et qu'il a été assujetti à la loi*.

Oui, *ce Fils que Dieu a envoyé et qui a été formé d'une femme* est le même par qui toutes choses ont été faites. Il existait avant que d'être envoyé et formé d'une femme et nous le reconnaissons égal au Père qui l'envoie. Toutefois, sous ce dernier rapport nous n'hésitons pas à dire qu'il lui est inférieur.

Mais comment les patriarches et les prophètes ont-ils pu le voir par le ministère des anges avant que fût arrivée cette « plénitude des temps » où il devait être envoyé, puisque, même après son avènement en la chair, il n'était point connu comme égal à son Père ?

Et, en effet, Philippe __ comme tous les autres et comme les bourreaux eux-mêmes qui crucifièrent Jésus-Christ __ le voyait en sa chair et, néanmoins, il dit à ses

[472] Galates IV, 4.

apôtres : « Il y a si longtemps que je suis avec vous et vous ne me connaissez pas ? Philippe, celui qui me voit, voit aussi mon Père »[473].

Le Fils de Dieu était donc vu et il n'était pas vu. Il était vu en tant qu'il était envoyé et formé d'une femme et il n'était pas vu en tant qu'il était le Verbe par qui toutes choses ont été faites.

Il disait encore : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime. Or, celui qui m'aime sera aimé de mon Père. Je l'aimerai aussi et je me manifesterai à lui »[474].

Mais comment eût-il pu tenir ce langage lorsqu'il se montrait comme homme à tous les regards, si, sous les dehors de la chair, il n'eût présenté, à la foi, ce même Verbe qui, dans la plénitude des temps, avait été formé de la femme ?

Quant à la divinité de ce Verbe par qui toutes choses ont été faites, il la réserve pour être, dans l'éternité, la vision de l'âme purifiée par la foi.

CHAPITRE XX.

MISSION DU FILS ET DU SAINT-ESPRIT.

Et maintenant, si nous voulons dire qui le Fils a été envoyé par le Père, en ce sens que l'un est Père et que l'autre est Fils, rien ne peut s'opposer à ce que nous reconnaissions le Fils consubstantiel et coéternel au Père, quoiqu'il en ait reçu sa mission.

Dans le dogme catholique, le Père n'est point supérieur au Fils et le Fils n'est point inférieur au Père, mais l'un est principe générateur et l'autre est engendré, le Fils

[473] Jean XIV, 9.
[474] Jean XIV, 21.

est envoyé par Celui qui l'engendre et le Père envoie Celui à qui il communique l'être. Et, en effet, le Fils procède du Père et non le Père du Fils.

Aussi est-il facile de comprendre qu'on puisse dire que le Fils a été envoyé, non parce que le Verbe s'est fait chair, mais pour qu'il se fît chair et qu'en prenant la nature il accomplît les oracles de l'Écriture.

Dans ce sens, le Fils de Dieu n'est pas seulement envoyé comme homme, le Verbe même est envoyé pour se faire homme. En effet, le Fils est dit envoyé, non parce qu'il est inférieur au Père en puissance et en nature ou parce qu'il lui est inégal en quelque chose, mais parce que comme Fils il est engendré du Père, tandis que le Père ne procède point du Fils.

Au reste, le Verbe ou le Fils de Dieu est aussi appelé sa Sagesse. Est-il donc étonnant qu'il soit envoyé non comme inégal au Père, mais comme « une parfaite émanation de la clarté du Tout-Puissant »[475] ?

Or, ici, le rayon qui émane et le foyer d'où il se répand sont de la même nature, car ce n'est point une source d'eau vive qui jaillit des veines de la terre ou des flancs d'un rocher, mais une lumière qui s'échappe du sein de la lumière.

Aussi, lorsque nous disons que le Verbe « est la splendeur de la lumière éternelle »[476], voulons-nous signifier qu'il est lumière de lumière éternelle, car la splendeur de la lumière n'est pas autre que la lumière elle-même. C'est pourquoi elle est coéternelle à la lumière dont elle est la splendeur.

Seulement l'auteur sacré a dit, plutôt *splendeur de lumière,* que lumière de lumière, afin qu'on ne crût pas qu'il supposait quelque infériorité entre la lumière et le rayon qui s'en échappe. Et, en effet, dès que celui-ci est la splendeur de la lumière, il

[475] Sagesse VII, 25.
[476] Sagesse VII, 26.

devient plus facile d'admettre qu'il lui doit son éclat que de supposer qu'il lui soit inférieur.

Cependant, il n'était pas à craindre que l'on en vînt à regarder la lumière comme moindre que le rayon qu'elle engendre, car jusqu'ici aucun hérétique n'a avancé un tel paradoxe et il est probable que jamais on n'osera le faire. Mais, parce que nous pourrions peut-être penser que le rayon est moins éclatant que la lumière qui le produit, l'Écriture prévient cette objection et dissipe tous nos doutes en disant que le Verbe est « la splendeur » du Père, c'est-à-dire « de la lumière éternelle ». Elle affirme ainsi l'égalité parfaite du Père et du Fils.

Supposons, en effet, que le rayon soit inférieur à la lumière. Donc, il en sera l'obscurcissement et non la splendeur. Si, au contraire, il lui est supérieur, comment pourrait-il en être la production, puisqu'alors l'effet serait plus grand que la cause ?

Mais, parce que le Verbe est le rayon qui émane de la lumière éternelle, il ne lui est pas supérieur et parce qu'il en est la splendeur et non l'obscurcissement, il ne lui est pas inférieur. Donc il lui est égal.

Au reste, ne nous troublons point en lisant que la sagesse divine est « une émanation de la clarté du Tout-Puissant », car, presque immédiatement il est dit « qu'elle est unique et qu'elle peut tout »[477].

Or, qui est le Tout-Puissant, si ce n'est Celui qui peut tout ?

Ainsi, la Sagesse divine est envoyée par le Père, de qui elle émane. C'est ce que reconnaît Salomon dans la prière suivante qu'il adressait au Seigneur. Épris d'amour pour cette Sagesse et désireux de la posséder, il s'écriait : « Envoyez-là du ciel votre sanctuaire et du trône de votre grandeur, afin qu'elle soit avec moi et qu'elle agisse avec moi »[478].

[477] Sagesse VII, 27.
[478] Sagesse IX, 10.

C'est-à-dire afin qu'elle m'enseigne à travailler utilement, car, sans elle, les travaux de l'homme sont stériles et infructueux, tandis que, avec elle, ils deviennent féconds en vertus et en bonnes œuvres.

Toutefois, l'envoi ou la mission de la Sagesse divine est bien différente selon qu'elle est envoyée à l'homme ou qu'elle-même se fait homme. C'est elle, en effet, qui « se répand dans les âmes saintes, qui fait les amis de Dieu et les prophètes »[479], qui remplit les esprits célestes et qui les emploie de la manière la plus convenable à l'exécution de ses volontés.

Mais quand la plénitude des temps fut arrivée, cette même Sagesse descendit sur la terre. Non pour remplir les anges, ni devenir elle-même un ange, si ce n'est en ce sens que le Verbe nous a révélé les conseils éternels du Père, qui sont aussi ses propres conseils. Ce n'était pas non plus pour converser avec les hommes, ni s'épancher en eux, comme déjà, elle l'avait fait à l'égard des patriarches et des prophètes, mais c'était pour prendre la nature humaine, en sorte que le Verbe divin devînt Fils de l'homme.

Tel est ce mystère de l'Incarnation dont la révélation, avant même qu'elle se réalisât dans le sein virginal de Marie, a été le principe du salut pour les saints et les justes qui ont vécu sous l'Ancien Testament et qui sont nés de la femme.

Et, aujourd'hui encore, ce même mystère, accompli et publié dans l'univers entier, est la sanctification de tous ceux qui en font l'objet de leur foi, de leur espérance et de leur amour.

Il est, en effet, « ce grand sacrement d'amour qui s'est montré dans la chair, qui a été autorisé par l'Esprit, manifesté aux anges, prêché aux nations, cru dans le monde et élevé dans la gloire »[480].

[479] Sagesse VII, 27.
[480] I Timothée III, 16.

Le Verbe de Dieu est donc envoyé par Celui dont il est le Verbe et le Fils est envoyé par le Père qui l'a engendré. Ainsi encore, le Père qui engendre envoie et le Fils qui est engendré, est envoyé.

Bien plus, ce même Verbe est envoyé à tout homme qui le connaît et qui le comprend. Du moins, autant que notre esprit peut le connaître et le comprendre, en raison de ses progrès et de son avancement dans les voies spirituelles.

Il ne serait pas exact de dire que le Fils est envoyé, en tant qu'il est engendré du Père, mais en tant qu'il a paru dans le monde revêtu de la nature humaine. C'est en ce sens qu'il a dit lui-même : « Je suis sorti de mon Père et je suis venu dans le monde »[481].

On peut aussi affirmer que le Verbe multiplie, dans le temps, sa mission céleste, toutes les fois que notre esprit le perçoit, selon cette parole de Salomon : « Envoyez, Seigneur, votre Sagesse, afin qu'elle soit avec moi et qu'elle travaille avec moi », car le Verbe qui est engendré de toute éternité est, lui-même, éternel, puisqu'il est « la splendeur de la lumière éternelle ».

Nous disons, au contraire, qu'il est envoyé dans le temps, parce qu'il s'est fait connaître aux hommes. Aussi, cette mission du Fils de Dieu ne s'est-elle véritablement réalisée que le jour où, dans la « plénitude des temps », il naquit de la femme et se montra en la nature humaine.

En effet, « le monde, avec sa propre sagesse, n'ayant pu connaître la sagesse de Dieu __ parce que 'la lumière luit dans les ténèbres et que les ténèbres ne la reçoivent pas'[482] __ il a plu à Dieu de sauver, par la folie de la prédication, ceux qui croiraient en lui »[483]. C'est pourquoi « le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous »[484].

---

[481] Jean XVI, 28.
[482] Jean I, 5.
[483] I Corinthiens I, 21.

Cependant, lorsque ce même Verbe est perçu dans le temps par notre intelligence, on peut bien dire, tout ensembles, qu'il est envoyé et qu'il n'est pas envoyé dans le monde, car il ne se montre point à nous sous une forme sensible. C'est-à-dire qu'il n'est point aperçu des yeux du corps.

C'est ainsi que nous-mêmes ne sommes plus, en quelque sorte, dans le monde, quand notre intelligence s'abîme, autant qu'elle le peut, dans les profondeurs de l'éternité.

C'est encore dans le même sens que les justes, ici-bas, quoique vivant en la chair, ne sont plus du monde, parce que leur esprit est tout absorbé dans les choses divines.

Cependant, nous ne disons point que le Père soit envoyé, quoique, dans le temps, il se révèle aux hommes. La raison est qu'il est, à lui-même, son propre principe et qu'il ne procède d'aucune autre personne divine.

Tout au contraire, la Sagesse ou le Verbe dit : « Je suis sorti de la bouche du Très-Haut »[485] et il est dit, de l'Esprit-Saint, « qu'il procède du Père »[486]. Mais le Père ne procède d'aucune de ces deux personnes.

Ainsi, le Père engendre et le Fils est engendré et, de même, le Père envoie et le Fils est envoyé. Mais ici celui qui engendre et celui qui est engendré, celui qui envoie et celui qui est envoyé ne sont qu'un, parce que le Père et le Fils ne sont qu'un[487]. Ainsi encore, le Saint-Esprit est un avec le Père et le Fils, parce que les trois personnes divines ne sont qu'un seul et même Dieu.

Nous disons également que le Fils est né du Père, parce qu'il a été engendré du Père et qu'il a été envoyé par le Père, parce qu'il nous a fait connaître le Père. De

---

[484] Jean I, 14.
[485] Ecclésiastique XXIV, 5
[486] Jean XV, 26.

même, le propre de l'Esprit-Saint est qu'il procède du Père et il est dit envoyé par le Père, lorsqu'il nous fait connaître celui dont il procède.

Toutefois, il serait inexact d'affirmer que l'Esprit-Saint ne procède point du Fils, puisqu'il est appelé, dans l'Écriture, l'Esprit du Fils, non moins que l'Esprit du Père. C'est d'ailleurs, ce que Jésus-Christ lui-même voulut nous faire entendre, quand il souffla sur ses apôtres, leur disant : « Recevez le Saint-Esprit »[488], car ce souffle matériel et sensible qui des lèvres du Sauveur se répandit sur le visage des apôtres, n'était point la personne même du Saint-Esprit et nous ne devons y voir qu'un signe exprimant que cet Esprit divin procède également du Fils, comme du Père.

Et, en effet, qui serait assez insensé pour avancer que l'Esprit-Saint, qu'ici Jésus-Christ donne en soufflant sur ses apôtres, n'est pas le même que celui qu'il leur envoya après son ascension ? Car il n'y a qu'un seul Esprit de Dieu, qui est l'Esprit du Père et du Fils et c'est cet Esprit divin qui opère toutes choses en tous[489].

Quant au mystère de ces deux missions, j'en dirai plus tard quelque chose, selon que Dieu me l'inspirera. Mais, pour le moment, il suffit d'observer que Jésus-Christ, en disant : « L'Esprit que je vous enverrai de la part du Père »[490], veut prouver à ses apôtres que cet Esprit procède du Fils, non moins que du Père.

Précédemment, il leur avait dit que « le Père l'enverrait au nom du Fils »[491]. Mais il n'avait point dit que ce serait de la part du Fils, comme il avait dit qu'il l'enverrait, lui, « de la part du Père ». Ainsi, faisait-il entendre que le Père est, dans les deux autres personnes divines, le principe de la divinité ou, si l'on aime mieux, de la déité.

---

[487] Jean X, 30.
[488] Jean XX, 22.
[489] I Corinthiens XII, 6.
[490] Jean XV, 26.
[491] Jean XIV, 26.

Ainsi, l'Esprit-Saint, qui procède du Père et du Fils, a pour principe le Père, par qui le Fils est engendré et, quant à cette parole de l'Évangéliste : « Le Saint-Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'était pas encore glorifié »[492], elle signifie seulement que cette mission ou envoi de l'Esprit-Saint, qui s'opérerait après la glorification du Christ, serait plus éclatante que celles qui déjà avaient eu lieu.

Et, en effet, l'Esprit-Saint avant cette solennelle effusion, était souvent communiqué aux hommes, mais non de la même manière, car, dites-moi, au nom de qui les prophètes ont-ils parlé, s'ils n'ont point reçu ce divin Esprit ?

Aussi, l'Écriture dit souvent et expressément qu'ils ont parlé par l'inspiration du Saint-Esprit. Elle l'assure spécialement de Jean-Baptiste, dont elle dit « qu'il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère »[493] et parce que Zacharie, son père, fut également rempli du même Esprit, il prophétisa l'avenir du saint précurseur[494].

C'est encore par l'inspiration du Saint-Esprit que Marie glorifia le Dieu qu'elle portait en son sein et que le vieillard Siméon et Anne la prophétesse reconnurent le divin Enfant et en publièrent les grandeurs[495].

Comment donc l'évangéliste a-t-il pu dire que « l'Esprit-Saint n'était pas encore donné, parce que Jésus n'était pas encore glorifié », si ce n'est dans le sens qu'il devait, au jour de la Pentecôte, se répandre et se donner avec une effusion et une solennité inconnues jusqu'alors ?

Et, en effet, l'Écriture ne dit nulle part qu'avant ce jour, l'Esprit-Saint ait communiqué le don des langues. Mais il le fit à l'égard des apôtres, afin de leur donner un signe sensible de sa venue. Il voulut aussi montrer, par là, que tous les peuples,

[492] Jean VII, 39.
[493] Luc I, 15.
[494] Cf. Luc I, 67.
[495] Luc I, 15-38 et II, 25, 41-79.

quoique divisés de langage et de nationalité, devaient tous croire en Jésus-Christ par la grâce de l'Esprit-Saint.

Au reste, c'est cette unité en la foi qu'avait annoncée le psalmiste, quand il s'écriait : « Il n'est point de langues ni d'idiomes dans lesquels on n'entende la voix du Seigneur. Son éclat s'est répandu dans tout l'univers et elle a retenti jusqu'aux extrémités de la terre »[496].

CHAPITRE XXI.

RÉVÉLATIONS SENSIBLES DU SAINT-ESPRIT. — RÉSUMÉ.

Il y a donc eu, dans le Verbe, comme mélange et fusion de la nature divine et de la nature humaine pour former une seule personne et ce mystère s'est accompli lorsque dans la plénitude des temps le Fils de Dieu fut envoyé, afin que naissant de la femme, il devînt pour le salut des hommes fils de l'homme.

Sans doute l'ange a bien pu, avant l'incarnation, annoncer et représenter ce divin Sauveur. Mais il ne lui a jamais été permis de se substituer à sa personne.

Et maintenant, que dire de la colombe et des langues de feu qui signalèrent la présence de l'Esprit-Saint ?

Ce n'étaient que des symboles puisqu'il existe entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint une entière égalité de nature et une même éternité. La créature se montra alors docile et obéissante pour représenter, par ses mouvements et ses formes, cet Esprit divin et immuable, mais elle ne lui fut point unie, comme dans l'incarnation la nature humaine l'a été au Verbe fait chair. Je n'ose donc affirmer que, avant le baptême de Jésus-Christ et le jour de la Pentecôte, de semblables apparitions n'aient pu avoir lieu.

[496] Psaume XVIII, 4 et 5.

Mais je dis, en toute assurance, que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint n'ont qu'une seule et même nature, qu'il n'y a qu'un seul Dieu créateur et que les œuvres de la toute-puissance divine appartiennent inséparablement aux trois personnes de la Sainte Trinité.

Toutefois, ce mystère ne saurait être invinciblement démontré par aucun des signes ou figures que nous empruntons aux créatures sensibles et matérielles, tant celles-ci s'éloignent de Dieu et lui sont inférieures.

Cette même impuissance se fait encore remarquer dans notre langage, car la parole, qui fait entendre un son matériel ne peut nommer que séparément le Père, le Fils et le Saint-Esprit et elle est ainsi forcée de mettre comme quelque inégalité entre les trois personnes divines, puisqu'elle n'en prononce le nom que successivement et à des intervalles plus ou moins rapprochés. Cependant, parce que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint n'ont qu'une seule et même nature, ils ne sont qu'un seul Dieu et ne peuvent avoir, avec les créatures, aucun rapport de mobilité, ni d'espace ni de durée.

Les trois personnes divines existent de toute éternité et elles existeront éternellement, car en Dieu l'éternité ne saurait se concevoir sans la vérité et sans l'amour. Lorsque, au contraire, je nomme le Père, le Fils et le Saint-Esprit, je les nomme séparément et quand j'écris ces trois noms, je suis contraint de les écrire séparément.

Au reste, la même difficulté se présente au sujet des facultés de notre âme. Et, en effet, si je nomme la mémoire, l'intelligence et la volonté, je rapporte, chacun de ces noms, à une faculté spéciale de mon âme, quoique, en réalité, cette âme soit une et indivisible.

Sans doute, dans le langage, on distingue la mémoire, l'intelligence et la volonté, mais dans l'opération ou action extérieure, on reconnaît que tout est commun à ces trois facultés. Ainsi en est-il de la sainte Trinité. Elle a parlé tout entière par le Père, s'est incarnée par le Fils et s'est montrée dans le Saint-Esprit sous la forme d'une

colombe. Toutefois, nous ne laissons pas que de rapporter individuellement à chaque personne ces différentes actions.

Cette explication peut, en quelque sorte, nous faire comprendre comment les trois personnes de la sainte Trinité, quoique réellement inséparables, peuvent, néanmoins, agir séparément par l'intermédiaire des créatures visibles et comment encore la même action, qui au dehors se rapporte spécialement au Père, au Fils ou au Saint-Esprit, est, cependant, l'action commune et indivisible de la Trinité entière.

Si vous me demandez maintenant quel fut, avant l'incarnation, l'agent qui mettait en mouvement les paroles, les figures et les symboles qui annonçaient ce mystère, je vous dirai que Dieu y employait le ministère des anges, comme je pense l'avoir suffisamment prouvé par divers passages des saintes Écritures.

Mais comment s'est accomplie l'Incarnation ?

Je réponds à cette seconde question en affirmant que le Verbe de Dieu s'est fait chair, c'est-à-dire qu'il s'est fait homme. Toutefois, la nature divine n'a point été changée, ni transformée en la nature humaine, mais l'une et l'autre subsistent en une seule personne, qui est, tout ensembles, Fils de Dieu et fils de l'homme.

Comme tous les hommes, le Verbe incarné a réellement un corps et il possède une âme raisonnable et nous le nommons Dieu en raison de sa nature divine et homme, en raison de sa nature humaine.

Vous est-il difficile de comprendre ce mystère ?

Purifiez votre esprit par la foi, par la fuite du péché et par le soin des bonnes œuvres. Joignez-y encore la prière et les saints désirs de la piété et bientôt, soutenu par le secours divin de la grâce, vous arriverez à l'amoureuse intelligence de ces hautes vérités.

Mais, après l'Incarnation, comment la voix du Père s'est-elle fait entendre et comment l'Esprit-Saint s'est-il montré sous une forme corporelle ?

Tout d'abord, j'affirme que ce prodige s'est opéré à l'aide d'une créature. Cependant, je n'ose assurer ni que cette créature fut seulement un corps matériel, ni qu'elle n'était point mise en mouvement par cet agent spirituel que les Grecs nomment *νοερόν* (*noerón*) *esprit* et qui, sans être une âme, serait doué d'intelligence et de raison.

Mais, même en ce sens, il n'y aurait point eu unité de personne, comme dans le Verbe né d'une Vierge, car qui oserait dire que la créature, quelle qu'elle fût, qui reproduisait la voix du Père, fût Dieu le Père et que la colombe ou les langues de feu qui symbolisèrent la présence de l'Esprit-Saint, fussent cet Esprit lui-même ?

En toute hypothèse, il ne s'agit ici que d'une figure et d'un signe que Dieu dirigeait selon son bon plaisir. Au reste, il me paraît également difficile d'assigner à ce miracle une meilleure explication et téméraire d'affirmer qu'on ne peut lui en trouver une autre.

Toutefois, je m'abstiens en ce moment de prouver mon sentiment et je le ferai plus tard, autant que Dieu m'en donnera la force, car je dois, auparavant, discuter et réfuter les diverses objections que les hérétiques tirent, non pas de nos livres saints, mais du raisonnement humain et par lesquelles ils accommodent à leurs erreurs les témoignages des Écritures qui établissent la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Quant à l'égalité des trois personnes, je crois avoir suffisamment prouvé que, pour avoir été envoyé par le Père, le Fils n'est point inférieur au Père et que l'Esprit-Saint n'est inférieur ni au Père, ni au Fils, quoiqu'il soit envoyé par le Père et par le Fils.

Ce terme de mission ou d'envoi doit s'entendre du corps humain qu'a pris le Verbe et de la créature sous laquelle l'Esprit-Saint s'est montré. Ou plutôt, il nous rappelle que le Père est le principe des deux autres personnes et il ne désigne, dans la Trinité, aucune inégalité de nature, ni aucune différence de perfection.

Et, en effet, supposons que Dieu le Père ait voulu se faire voir sous une forme corporelle, il n'en sera pas moins absurde de dire qu'il a été envoyé par le Fils qu'il a engendré ou par l'Esprit-Saint qui procède de lui.

Je termine donc ici ce quatrième livre et dans les suivants, avec la grâce de Dieu, je me propose d'exposer et de réfuter les subtils arguments de mes adversaires.

LIVRE CINQUIÈME : RÉFUTATION DES ARIENS.

Réfutation des Ariens. — Rapportant à la substance de Dieu tout ce que l'Écriture affirme de la relation des personnes, ils en concluaient que le Fils, étant engendré par le Père, lui était par cela seul inférieur. — Saint Augustin leur répond que les relations diverses qui existent entre les personnes divines n'altèrent en elles, aucunement, la substance ou nature et qu'il règne entre elles une égalité parfaite. — Il prouve sa thèse par l'explication de divers passages de l'Écriture et aussi par quelques comparaisons ou similitudes qu'il emprunte aux créatures et il termine en avouant combien est grande l'impuissance du langage humain quand il s'agit d'expliquer le mystère de la Sainte Trinité.

CHAPITRE PREMIER.

DIEU EST IMMUABLE ET INCORPOREL.

J'aborde un sujet où le langage, chez tout homme et principalement chez moi, ne saurait rendre exactement la pensée. Bien plus, cette pensée elle-même, quand elle se fixe sur le mystère de la Sainte Trinité, sent tout d'abord combien elle est au-dessous de Dieu et combien encore elle est impuissante à le comprendre tel qu'il est.

Et, en effet, nul homme, fût-il l'égal du grand Apôtre, ne peut voir Dieu que « comme dans un miroir et sous des formes obscures »[497].

Cependant, nous devons toujours diriger nos pensées vers ce Dieu qui est notre Seigneur et Maître, quoique nous ne puissions jamais avoir de pensées dignes de lui et

[497] I Corinthiens XIII, 12.

nous devons, en tous les temps, le bénir et le louer, quoique nous ne puissions jamais ni le louer, ni le bénir dignement.

C'est pourquoi j'implore ici son secours, pour bien saisir moi-même mon sujet et pour en donner, à mes lecteurs, une facile explication. Je les prie aussi de me pardonner les fautes qui viendraient à m'échapper, car si, d'un côté, la pureté de mes intentions peut me rassurer, de l'autre, le sentiment de ma propre faiblesse me remplit de crainte.

Que mes lecteurs me soient donc indulgents, s'ils remarquent que mes paroles ne répondent pas toujours à ma bonne volonté, soit parce qu'ils comprendront mieux que moi les choses divines, soit parce que je n'aurai pas su me bien exprimer.

Quant à moi, je leur pardonne de grand cœur si la difficulté provenait, en eux, d'ignorance ou de la faiblesse d'esprit.

Au reste, un moyen facile de pratiquer cette mutuelle et réciproque bienveillance est de s'attacher fortement à ce principe que tout ce que l'on peut dire du Dieu immuable et invisible, existant par lui-même et se suffisant à lui-même, ne saurait s'apprécier par aucune comparaison avec les créatures visibles et changeantes, mortelles et indigentes.

Ne nous en étonnons point, puisque, dans l'étude des phénomènes du corps et des sens et dans l'explication de ceux de la conscience, la science de l'homme se fatigue beaucoup et avance peu. Cependant, les recherches auxquelles se livre la piété chrétienne, touchant les choses divines et surnaturelles, ne sauraient être vaines et inutiles, si elle évite de s'appuyer orgueilleusement sur ses propres forces et si elle se laisse diriger et conduire par la grâce du Dieu qui est, tout ensemble, le Créateur et le Sauveur de l'homme.

Et, en effet, comment pourrions-nous comprendre Dieu, nous qui ne nous comprenons pas nous-mêmes ?

Toutefois, nous avons à cet égard une connaissance suffisante pour savoir que notre âme est, par l'intelligence, bien au-dessus de toutes les créatures.

Mais pouvons-nous saisir, dans cette âme, quelques linéaments de formes, quelques émanations d'odeur, quelque étendue d'espace, quelque division de parties, quelque fraction de quantité et, enfin, quelque distance de lieu ou de locomotion ?

Certainement nous ne trouvons rien de semblable dans cette âme intelligente qui est le chef-d'œuvre de la création et qui, selon notre capacité, nous fait comprendre les secrets de la sagesse divine.

Or, ce qui ne se rencontre point dans la plus noble partie de l'homme, devons-nous le chercher en Dieu, qui est infiniment meilleur que tout ce qui est, en nous, bon et excellent ?

C'est pourquoi concevons Dieu, autant que nous le pourrons, comme étant bon sans aucun attribut de bonté ; grand, sans aucun degré de grandeur ; créateur, sans aucun besoin des êtres ; immense ; sans aucune dépendance des lieux ni de l'espace ; renfermant l'univers en lui-même, sans aucun circuit ni enceinte ; présent partout, sans aucune délimitation de présence ; éternel, sans aucun assujettissement au temps ni à la durée ; auteur du mouvement et du changement des créatures, sans aucune interruption de sa propre immutabilité, enfin impassible et supérieur à tout accident.

Penser ainsi de Dieu ce n'est pas, il est vrai, en comprendre parfaitement la nature, mais c'est pieusement éviter à cet égard tout langage erroné.

CHAPITRE II.

DE L'ESSENCE DIVINE.

Cependant, on ne saurait douter que Dieu ne soit une substance ou essence, ce que les Grecs nomment *oúsía*. Et, en effet, de même que le mot sagesse dérive du

verbe *sapere*, discerner et le mot science du verbe *savoir*, l'essence suppose un être qui existe par lui-même.

Or, quel est l'être qui réalise le mieux cette condition, si ce n'est celui qui disait à Moïse son serviteur : « Je suis celui qui suis » et encore : « Celui qui est m'envoie, vers vous »[498] ?

Mais, en dehors de Dieu, toute essence ou toute substance est soumise à divers accidents qui l'assujettissent à une plus ou moins grande mutabilité. Dieu, au contraire, ne saurait éprouver rien de semblable. Et c'est pourquoi il est seul l'être souverainement immuable.

Aussi, par cela seul qu'il ne tient l'être d'aucun autre que de lui-même, le nom d'essence lui convient parfaitement, car on ne peut dire que l'être qui est sujet au changement, soit toujours le même, puisque, lors même qu'il n'en éprouverait aucun, la seule possibilité d'y être soumis fait qu'il cesse d'être souverainement immuable.

Mais s'agit-il de Dieu, j'affirme que loin d'éprouver aucun changement, il ne peut en aucune manière y être assujetti. Aussi son immutabilité est-elle une vérité incontestable.

CHAPITRE III.

CONSUBSTANTIALITÉ DU PÈRE ET DU FILS.

J'aborde maintenant l'objection que nos adversaires tirent de l'impuissance où nous sommes de toujours exprimer parfaitement notre pensée et de toujours connaître parfaitement la vérité. Ainsi, un des sophismes les plus subtiles que les Ariens opposent à la doctrine catholique est de dire que tout ce qui se peut énoncer ou penser de Dieu se rapporte, non aux accidents, mais à la substance même.

[498] Exode III, 14.

Or, le Père est non-engendré selon sa substance et le Fils est engendré selon la sienne, car n'être pas engendré et être engendré sont deux choses toutes différentes. Donc le Père et le Fils ne peuvent être consubstantiels.

Je reprends cet argument et je dis : Tout ce qui s'affirme de Dieu, s'affirme de la substance. Donc, cette parole : « Le Père et moi sommes un »[499], doit s'entendre de la substance. Donc encore, le Père et le Fils sont consubstantiels.

Voulez-vous, au contraire, ne pas rapporter cette parole à la substance ?

J'y consens. Mais avouez qu'on peut énoncer quelque chose de Dieu sans le rapporter formellement à la substance. Et alors, qui nous force d'entendre de la substance les mots engendré et non engendré ?

L'Apôtre affirme également du Fils de Dieu, qu'il « n'a pas cru que ce fût pour lui une usurpation de s'égaler à Dieu »[500].

Or, en quoi est-il égal à Dieu ?

Si ce n'est pas selon la substance, il faut admettre qu'on peut parler de Dieu sous d'autres rapports que ceux de la substance et que rien n'oblige à entendre de la substance les mots engendré et non-engendré.

Vous y refusez-vous parce que tout ce qui est énoncé de Dieu se rapporte forcément à la substance ?

Je suis alors en droit d'affirmer que le Père et le Fils sont consubstantiels.

[499] Jean X, 30.
[500] Philippiens II, 6.

CHAPITRE IV.

TOUT ACCIDENT SUPPOSE, DANS LE SUJET, QUELQUE CHANGEMENT.

On appelle accident tout ce qu'un sujet peut perdre par changement ou par altération. Quelques accidents, il est vrai, sont inséparables du sujet et c'est pourquoi les Grecs les nomment *intrinsèques*.

Ainsi la couleur noire est intrinsèque à la plume du corbeau. Toutefois, celle-ci cesse d'être noire du moment qu'elle n'est plus une plume de corbeau.

C'est que la matière elle-même est sujette au changement et ainsi, dans l'exemple que j'ai cité, le corbeau ou la plume ou même tous deux éprouvent tantôt un changement partiel et tantôt une transformation entière, en sorte que ni l'un ni l'autre ne retiennent plus la couleur noire.

D'autres accidents sont dits *séparables*, quoique, en réalité, ils ne soient dans le sujet qu'un simple changement ou une pure altération. Ainsi, les cheveux de l'homme sont naturellement noirs, mais parce qu'ils peuvent blanchir tant qu'ils adhèrent à la tête, on dit que, en eux, la noirceur est un accident séparable. Cependant, avec un peu de réflexion, il est facile de voir que, dans ce cas, rien n'émigre au dehors et que le noir de nos cheveux ne se retire point, je ne sais où, pour faire place à la blancheur. Ici, les cheveux n'éprouvent qu'un changement de couleur.

Mais il n'y a, en Dieu, aucun accident, parce que, en lui, il n'y a rien de muable, rien d'amissible.

On peut aussi nommer accident l'intensité ou la diminution d'une qualité que le sujet ne saurait perdre. Ainsi, notre âme est immortelle, en sorte qu'elle vivra tant qu'elle existera, mais parce qu'elle existera toujours, elle vivra toujours.

Néanmoins, le développement ou l'affaiblissement de la raison fait que cette âme, sans cesser de vivre, reçoit une communication plus ou moins abondante de la vie. C'est le phénomène de la folie qui nous ôte le bon sens et nous laisse la vie.

Mais on ne peut rien concevoir de semblable en Dieu, parce qu'il est souverainement immuable.

CHAPITRE V.

DES RELATIONS DIVINES.

Nous venons de voir qu'aucune notion d'accident ne peut convenir à Dieu, parce qu'il n'est soumis à aucun changement. Cependant, il ne faut pas en conclure que tout ce qui s'énonce de lui se rapporte à la substance.

Sans doute, quand il s'agit des créatures muables et changeantes, ce qui ne se dit pas de la substance se dit de l'accident, car, en elles, tout est accidentel __ la grandeur et les autres qualités __ puisque ces qualités sont susceptibles de plus et de moins.

Ce principe est général et il s'applique aux diverses relations de l'amitié, de la famille et de la domesticité, non moins qu'à celles de la ressemblance et de l'égalité. On le retrouve même dans la position et le maintien du corps dans l'espace et la durée dans l'action et la passion.

Mais en Dieu il n'y a rien d'accidentel, parce qu'il est souverainement immuable. Néanmoins, tout ce qui s'énonce de lui, ne s'énonce point de la substance.

Ainsi, nous distinguons en Dieu le Père d'avec le Fils et le Fils d'avec le Père. Toutefois, nous ne disons pas que, en eux, cette distinction soit accidentelle, parce que, éternellement, l'un est Père et l'autre est Fils.

Cependant, le mot éternellement ne doit pas être pris dans ce sens que le Fils, étant une fois engendré, ne peut pas plus cesser d'être Fils et le Père d'être Père, mais en ce sens que la génération du Fils a toujours existé et que jamais elle n'a commencé.

Et, en effet, si la génération du Fils avait eu un commencement ou si elle pouvait avoir une fin, elle ne serait, en lui, qu'un accident.

De même encore, si le Père était dit Père par rapport à lui-même et non par rapport au Fils et si le Fils était dit Fils en excluant toute relation de paternité et de filiation, l'affirmation tomberait sur la substance.

Mais il n'en est pas ainsi, parce que le Père n'est Père qu'autant qu'il a un Fils et que le Fils n'est Fils qu'autant qu'il a un Père.

C'est pourquoi les termes Père et Fils n'expriment, en eux, qu'une relation de personne à personne. Toutefois, cette relation n'est pas, en eux, un accident, parce que, dans le Père et dans le Fils, la paternité et la filiation sont éternelles et immuables.

Sans doute autre chose est d'être Père et d'être Fils. Cependant, cette diversité d'action n'affecte point en Dieu la substance, parce qu'elle s'affirme uniquement de la relation entre les personnes divines. Mais, d'autre part, cette relation n'est point, en Dieu, un pur accident, parce qu'elle est immuable.

CHAPITRE VI.

CHICANES DES ARIENS SUR LES MOTS ENGENDRÉ ET NON-ENGENDRÉ.

Ici, les Ariens élèvent contre ce langage une difficulté qu'ils croient péremptoire et ils raisonnent ainsi : Il est vrai que le Père est dit Père par rapport au Fils, comme le Fils est dit Fils par rapport au Père, ce qui n'empêche pas que les termes non-engendré et engendré doivent s'affirmer en eux de la substance et non de la relation, car père et non engendré ne sont point synonymes, puisque, en supposant que le

Père n'eût pas engendré de fils, il n'en serait pas moins lui-même non-engendré, à l'opposé de ce qui arrive dans le monde où nous voyons que le père qui engendre un fils, ne peut se dire lui-même non engendré, parce que toute la race humaine ne se produit et ne se propage que par la génération.

Résumons ce raisonnement.

Les mots père et fils supposent une relation entre les personnes divines, tandis que ceux de non-engendré et d'engendré tombent sur la personnalité elle-même et s'entendent de la substance. Or, être engendré et n'être pas engendré sont deux choses absolument différentes. Donc, en Dieu, il y a diversité de substance.

Voilà bien le langage des Ariens. Mais, en parlant ainsi, ils ne comprennent point qu'ils énoncent ici, sur le Père, une proposition à laquelle ils devraient réfléchir avec plus de soin, car, même sur la terre, tout homme n'est point père parce qu'il n'est point engendré et ni non-engendré parce qu'il est père.

Ainsi, le terme de *non-engendré* n'est pas un terme de relation, tandis qu'il y a relation à être engendré, mais ils sont trop aveuglés pour le voir. Et, en effet, si l'on est fils c'est qu'on a été engendré et on a été engendré parce qu'on est fils.

Or, c'est cette double relation de la paternité et de la filiation qui, dans la Trinité, relie le Père au Fils et le Fils au Père. C'est-à-dire la personne qui engendre, à la personne qui est engendrée.

Aussi, concevons-nous, sous deux idées différentes, que le Père engendre et que lui-même n'est point engendré. Toutefois, nous ne l'affirmons de Dieu le Père que par relation avec le Fils, ce que nient nos adversaires qui veulent que la propriété d'être non-engendré tombe sur la personnalité même du Père.

Ils disent donc : Une chose s'affirme du Père et ne peut s'affirmer du Fils et cette chose affecte directement la substance divine. Et, en effet le Père possède personnellement la propriété de n'être point engendré, tandis que le Fils en est privé.

Donc, il est non-engendré selon sa substance et, parce qu'on ne saurait le dire également du Fils, celui-ci n'est pas consubstantiel au Père.

Il me suffit, pour répondre à cette chicane, de presser mes adversaires de nous dire en quoi le Fils est égal au Père. Est-ce par identité de nature ou bien seulement par relation de personne à personne ?

La seconde proposition n'est pas admissible, parce qu'elle confondrait, en Dieu, toute notion de paternité et de filiation et que, de plus, la même personne divine n'est point, tout ensembles, Père et Fils. Au reste, dans la Trinité, le Père et le Fils ne sont point, entre eux, comme, sur la terre, sont les amis et les voisins.

L'amitié n'existe d'homme à homme que par relation et si deux amis s'aiment avec la même cordialité, on dit qu'il y a entre eux égalité de sentiments. De même entre voisins, ce sont des relations de bienveillance et quand cette bienveillance est réciproque, on dit qu'il y a entre eux égalité de bons rapports.

Mais ici, le Fils n'est point Fils parce qu'il est Dieu, mais parce qu'il est engendré du Père, en sorte que, ne pouvant lui être égal en raison même de cette filiation, il ne saurait l'être qu'en nature. Or, tout ce qui se dit de la nature s'affirme de la substance : donc le Fils est consubstantiel au Père.

Observons aussi que, en disant que le Père n'est pas engendré, nous disons bien moins ce qu'il est que ce qu'il n'est pas. Et remarquons encore que, en Dieu, la négation d'une relation quelconque n'atteint point la substance, parce que ces deux choses sont entièrement distinctes.

CHAPITRE VII.

EXPLICATION DE CETTE DOCTRINE.

Je m'explique par quelques exemples. Et d'abord, j'affirme que les mots, *fils* et *engendré* n'ont qu'une seule et même signification, car, en Dieu, le Verbe est Fils parce qu'il est engendré et il est engendré parce qu'il est Fils.

Lors donc que nous affirmons du Père qu'il n'est pas engendré, nous disons simplement qu'il n'est pas fils. Mais les mots engendré et non-engendré sont d'un usage plus facile, parce que la langue latine, qui admet le mot fils, rejette celui de *non-fils*. Cependant, la pensée est indépendante de cet usage et elle comprend le mot *non-fils* de même qu'elle entend celui de non-engendré qu'on emploie quelquefois pour *inengendré*.

Ainsi encore, les mots voisin et ami ont leurs corrélatifs dans notre esprit, quoique la langue qui dit ennemi, ne dise point *invoisin*.

Il est donc bien utile, dans toute discussion dogmatique, de considérer moins ce que nous permet ou nous refuse le sens habituel des mots, que les idées mêmes qu'ils renferment.

Ainsi, nous ne dirons pas que le Père est *inengendré*, quoique, à la rigueur, le génie de notre langue nous le permette. Mais nous dirons, dans le même sens, qu'il n'est pas engendré, c'est-à-dire qu'il n'est pas le Fils, car l'effet de toute particule négative n'est point de faire retomber, sur la substance même de l'être, ce qu'elle ne nie en lui que relativement.

Ici donc, comme dans tous les autres attributs, nous nions seulement ce qui, sans la négation, serait vrai.

Prenons, pour exemple, cette proposition : voilà un homme. En l'énonçant, je marque la substance de l'être auquel je la rapporte et quand je dis : ce n'est pas un

homme, je me borne à nier, dans le sujet, la qualité d'homme, mais je ne lui applique aucun autre attribut.

Lors donc que je dis : voilà un homme, l'affirmation tombe sur la substance et, pareillement, lorsque je dis ce n'est pas un homme, la négation tombe sur la substance.

Si vous me demandez ensuite combien un être a de pieds et si je vous réponds : quatre, j'énonce seulement le nombre de ses pieds, de même que, en disant qu'il n'est point quadrupède, je ne prétends nier en lui qu'une seule chose, à savoir, qu'il n'a pas quatre pieds.

C'est encore, dans le même sens, tour à tour, affirmatif et négatif, que, selon la couleur, je dis : il est blanc et il n'est pas blanc ; que selon la relation, je dis : il est proche et il est éloigné ; que selon la position, je dis : il est couché et il est levé et que, enfin, selon l'extérieur et les dehors je dis : il est armé et il est désarmé, c'est-à-dire qu'il n'a point d'armes.

Pareillement, par rapport au calcul du temps, je dis : aujourd'hui et hier et, par rapport à la distance des lieux, je dis : il est à Rome et il n'est pas à Rome et par rapport à l'action, je dis : il frappe ou bien, il ne frappe pas, énonçant seulement, par là, qu'il ne fait pas l'action de frapper.

Et, de même, quand je dis : il est frappé, j'affirme, que le sujet souffre l'action marquée par le verbe frapper, ce qui est le contraire, quand je dis : il n'est point frappé. C'est que, en effet, il n'est point d'attribut ou de qualificatif que nous ne puissions détruire soudain, en le faisant précéder d'une particule négative.

D'après ces principes, si j'appliquais le mot Fils à la substance divine, je nierais cette substance en disant : *Non-Fils*. Mais comme je n'affirme, dans le Verbe, la filiation, que relativement au Père, de même, je ne nie dans le Père cette même filiation que par relation au Fils, en sorte que je veux seulement prouver qu'il est, à lui-même, son propre principe.

Concluons donc que, puisque le mot Fils, ainsi que je l'ai dit ci-dessus, a le même sens que le mot engendré, l'expression *non-engendré*, équivaut à celle-ci : il n'est pas Fils. Ainsi, soit que nous disions : Non-Fils ou non-engendré, la négation ne tombe, dans notre pensée, que sur les relations de personne à personne, car le qualificatif *inengendré* est absolument synonyme de non-engendré.

Concluons donc encore que, en disant qu'il est *inengendré*, nous ne lui appliquons que par relation cet attribut négatif.

Et, en effet, en disant du Fils qu'il est engendré, nous faisons abstraction de la substance ou nature divine et nous affirmons seulement qu'il procède du Père et, de même, quand nous disons du Père qu'il est non-engendré, nous ne prétendons prouver qu'une seule chose, à savoir qu'il n'a point de père.

Il est vrai que, ici, l'attribut relatif offre une double signification, mais, parce qu'il est toujours pris dans un sens relatif, il ne tombe jamais sur la substance. Ainsi, quoique ce soit deux choses bien différentes, que d'être engendré et de n'être pas engendré, ces deux qualificatifs n'indiquent point diversité de substance, car, comme le mot Fils se réfère au mot Père et le mot non-Fils au mot non-Père, ainsi devons-nous rapporter le terme engendré au terme générateur et le terme non-engendré au terme non-générateur.

CHAPITRE VIII.

TOUT CE QUI SE DIT DE LA NATURE DIVINE EST PROPRE AUX TROIS PERSONNES DE LA SAINTE TRINITÉ.

C'est pourquoi nous posons, en principe, que tout ce qui se dit de la nature, s'affirme de la substance même de Dieu et que tout ce qui se dit des relations ne tombe que sur la personne et non sur l'essence de l'Être divin. Bien plus, l'unité de

substance est si forte dans le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, que nous exprimons au singulier tous les attributs collectifs qui leur conviennent.

Ainsi, nous disons que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu et que le Saint-Esprit est Dieu, expression qui ne peut s'entendre que de la substance divine. Toutefois, nous ne disons pas que les trois personnes de l'auguste Trinité sont trois Dieux, mais un seul et même Dieu.

Autant le Père est grand, autant le Fils est grand, autant le Saint-Esprit est grand. Cependant, ce ne sont pas trois Dieux souverainement grands, mais un seul Dieu souverainement grand, car ce n'est point du Père seul, comme les Ariens le soutiennent malignement, mais du Père, du Fils et du Saint-Esprit qu'il est écrit au livre des Psaumes : « Vous êtes le seul grand Dieu »[501].

Pareillement, le Père est bon, le Fils est bon et l'Esprit-Saint est bon. Toutefois, ce ne sont point trois Dieux bons, mais le Dieu unique dont Jésus-Christ a dit : « Nul n'est bon que Dieu seul »[502].

Observez, en effet, que si cette expression : « Bon Maître »[503] ne s'adressait, dans l'intention du jeune homme dont parle saint Luc, qu'à Jésus-Christ comme homme et celui-ci voulut par sa réponse élever ses pensées jusqu'à sa divinité. C'est pourquoi il ne lui dit pas : Nul n'est bon que le Père, mais, « Nul n'est bon que Dieu seul ».

S'il eût dit le Père, il n'eût, en réalité, nommé que le Père, mais en disant Dieu seul, il nommait le Père, le Fils et le Saint-Esprit, parce que ces trois personnes ne sont qu'un seul et même Dieu.

[501] Psaume LXXXV, 10.
[502] Luc XVIII, 19.
[503] Luc XVIII, 18.

S'agit-il, au contraire, de termes qui expriment la position et le vêtement du corps, le temps et le lieu ?

Ils ne doivent s'entendre de Dieu que par métaphore et non dans le sens propre et direct. C'est ainsi que, par rapport à la position et au vêtement, le psalmiste nous dit que « Dieu est assis sur les chérubins » et quel « le abîme l'enveloppe comme un vêtement »[504].

Il dit également, par rapport au temps et au lieu : « Seigneur, vos années ne finiront jamais » et, « si je m'élève vers le ciel, vous y êtes »[505].

Mais tout ce qui se rapporte à la puissance d'action se dit vraisemblablement de Dieu seul, car Dieu seul agit ou n'agit pas et en tant qu'il est Dieu, il est indépendant de toute passivité. C'est pourquoi le Père est tout-puissant, le Fils est tout-puissant et le Saint-Esprit est tout-puissant. Toutefois, ce ne sont pas trois Dieux également tout-puissants, mais un seul Dieu tout-puissant et « tout est de lui, tout est par lui , tout est en lui »[506].

Ainsi, tout ce qui atteint directement la nature de l'Être divin se dit au nombre singulier de chacune des trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Et c'est encore en ce même nombre singulier et non au pluriel que nous appliquons les mêmes expressions à la Trinité entière.

Et, en effet, être et être grand ne sont pas en Dieu deux choses, mais une seule et même chose. Aussi, par la même raison que nous ne reconnaissons pas en lui trois essences, nous ne lui attribuons pas trois grandeurs.

[504] Psaume LXXIX, 3 et CIII, 6.
[505] Psaume CI, 28 et CXXXVIII, 8.
[506] Romains XI, 36.

CHAPITRE IX.

DES PERSONNES DIVINES.

J'emploie ici le mot essence, qui est un terme de la langue grecque et qui répond dans la nôtre à celui de substance.

Les Grecs disent également l'hypostase, mais quelle différence mettent-ils entre l'essence et l'hypostase ? Ceux qui ont écrit en grec sur la Trinité disent communément une seule essence et trois hypostases, expressions qui signifient, en latin, une essence et trois substances.

Quoi qu'il en soit, l'usage a prévalu parmi nous d'attacher au mot essence le sens du mot substance. Aussi, n'oserai-je point dire une seule essence et trois substances, mais une seule essence ou substance et trois personnes.

Ce langage est celui qu'ont adopté plusieurs auteurs latins bien recommandables et ils l'ont employé n'en trouvant pas de meilleur pour exprimer, par la parole, ce qu'ils comprenaient sans le secours de la parole.

Et, en effet, puisque le Père n'est pas le Fils, que le Fils n'est pas le Père et que le Saint-Esprit, qui est aussi appelé le « don de Dieu »[507], n'est ni le Père, ni le Fils, il faut, nécessairement, reconnaître trois personnes en un seul Dieu.

C'est pourquoi Jésus-Christ a dit au pluriel : « Le Père et moi nous sommes un »[508].

Les Sabelliens traduisent au singulier : Le Père et moi est un, tandis que le Sauveur a dit : « Nous sommes un ».

Il y a donc trois personnes en Dieu. Mais s'agit-il de définir ce qu'est une personne divine, soudain toute parole humaine devient impuissante. Aussi, disons-nous

[507] Jean IV, 10 e Actes VIII, 20.
[508] Jean X, 30.

trois personnes, moins pour dire quelque chose que pour ne pas garder un silence absolu.

CHAPITRE X.

TOUT CE QUI SE RAPPORTE A LA NATURE DIVINE SE DIT AU SINGULIER DES TROIS PERSONNES.

De même donc que nous ne disons point qu'il y a en Dieu trois essences, nous ne reconnaissons pas en lui trois grandeurs, ni trois êtres souverainement grands, car dans les choses qui ne sont grandes que relativement, il faut distinguer la grandeur, de la chose elle-même.

C'est ainsi que nous disons une grande maison, une grande montagne et un grand esprit. Mais, dans ces trois exemples, la grandeur n'est pas la chose même qui est grande, en sorte que la maison, si grande qu'elle soit, n'est pas la grandeur elle-même.

Nous concevons, en effet, la grandeur comme indépendante, soit de la maison ou de la montagne que nous nommons grandes, soit de tout autre objet auquel nous appliquons une idée et une relation de grandeur. Ainsi, la grandeur est autre que les objets qui lui empruntent leur grandeur et cette grandeur, principe premier de toute grandeur, surpasse excellemment tous les sujets sur lesquels elle se réfléchit.

Or, Dieu n'est point grand d'une grandeur qui ne lui appartienne point en propre, en sorte qu'il soit obligé de lui emprunter celle dont il jouit. Autrement, nous concevrions la grandeur comme étant au-dessus de Dieu, tandis qu'il est l'Être premier et souverain. Donc Dieu n'est grand que parce qu'il possède, par lui-même, toute grandeur.

C'est pourquoi nous ne disons point qu'il y a en lui trois grandeurs, pas plus que nous n'affirmons en lui trois substances, car Dieu est grand par cela seul qu'il est

Dieu. Et, de même, nous ne disons point que les trois personnes divines sont trois êtres souverainement grands, mais un seul et même Dieu souverainement grand, parce que Dieu n'est point grand d'une grandeur étrangère et empruntée, mais qu'il est grand par lui-même et qu'il est lui-même le principe unique de sa grandeur.

Nous tenons également le même langage quand nous parlons de la bonté, de l'éternité et de la toute-puissance de Dieu et, en général, de tous les attributs qui se rapportent à la nature divine et qui sont exprimés dans un sens propre et direct et non point dans un sens accommodatif et métaphorique.

Mais que peut exprimer la parole de l'homme, lorsqu'elle veut expliquer l'essence même de Dieu ?

CHAPITRE XI.

DES RELATIONS DIVINES.

S'agit-il, au contraire, des opérations propres à chacune des trois personnes divines, nous disons qu'ici ces opérations ne touchent pas à la nature même de Dieu et qu'elles n'affectent que les relations des trois personnes entre elles ou leurs rapports avec les créatures.

C'est pourquoi il est évident que tout ce qui s'affirme alors de Dieu tombe sur les relations divines et non sur la nature ou essence divine. Ainsi, nous disons des trois personnes de la sainte Trinité qu'elles ne sont qu'un seul et même Dieu et que ce Dieu unique est grand, bon, éternel et tout-puissant.

Nous ajoutons encore qu'il est, à lui-même, le principe de la divinité, non moins que sa propre grandeur, sa propre bonté, sa propre éternité et sa propre puissance. Mais, on ne peut donner à la Trinité entière le nom de Père, si ce n'est peut-être dans un sens relatif aux créatures et à cause de notre adoption divine.

Et, en effet, cette parole de l'Écriture : « Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est seul Seigneur »[509] ne doit point s'entendre du Père à l'exclusion du Fils et du Saint-Esprit.

Cependant, nous pouvons, avec raison, appeler Père ce Dieu unique, parce qu'il nous engendre, par sa grâce, à la vie spirituelle. Mais on ne saurait, dans aucun sens, nommer la sainte Trinité Dieu le Fils.

Quant à l'Esprit-Saint, comme il est écrit que « Dieu est Esprit »[510], il est permis de le faire, du moins dans un sens général, car le Père est Esprit, le Fils est Esprit et également, le Père est saint et le Fils est saint. Ainsi, parce que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un seul et même Dieu et que ce Dieu est, tout ensemble, saint et Esprit, on peut désigner la Trinité tout entière par le mot *Esprit-Saint*.

Néanmoins, quand il s'agit spécialement de l'Esprit-Saint comme troisième personne de la sainte Trinité et non de la Trinité tout entière, nous le nommons Esprit-Saint dans un sens relatif et par rapport au Père et au Fils, car il est l'Esprit du Père et du Fils.

Cependant, il est vrai de dire que ce nom n'exprime point ces relations divines et qu'elles se montrent bien mieux dans celui « de don de Dieu »[511].

Il est, en effet, le don du Père, puisque, selon la parole du Sauveur, « il procède du Père »[512] et il est, également, le don du Fils, puisque l'Apôtre nous dit que « celui qui n'a pas l'Esprit de Jésus-Christ ne lui appartient pas »[513].

C'est donc relativement aux deux premières personnes de la sainte Trinité que nous nommons la troisième « Don de Dieu », quoiqu'elle ne soit pas, elle-même,

[509] Deutéronome VI, 4.
[510] Jean IV, 24.
[511] Jean IV, 10 et Actes VIII, 20.
[512] Jean XV, 26.
[513] Romains VIII, 9.

étrangère à cette donation, car nous la considérons comme l'union ineffable du Père et du Fils et, peut-être, n'est-elle appelée Esprit-Saint que parce que ce même nom convient au Père et au Fils.

Ainsi, le mot Esprit-Saint désigne spécialement la troisième personne de la sainte Trinité, mais il s'applique aussi aux deux autres, car le Père et le Fils sont, tous deux, Esprits et tous deux, saints.

L'Esprit-Saint est donc nommé le Don mutuel du Père et du Fils, afin que ce nom, qui convient à l'un et à l'autre, explique, par lui-même, que, dans la Trinité, cet Esprit est l'union des deux premières personnes.

Mais cette Trinité de personnes ne forme qu'un seul Dieu qui est unique, bon, grand, éternel, tout-puissant et qui est, à lui-même, son unité, sa divinité, sa grandeur, sa bonté, son éternité et sa toute-puissance.

CHAPITRE XII.

PAUVRETÉ DU LANGAGE HUMAIN POUR EXPLIQUER LES RELATIONS DIVINES.

Cependant, nous ne devons point nous troubler parce que nous ne donnons que, dans un sens relatif, le nom d'Esprit-Saint à la troisième personne de la sainte Trinité et que nous le refusons, dans un sens propre et direct, à la Trinité entière. C'est que ce nom n'a point de corrélatif dans la langue théologique.

Et, en effet, nous disons bien le serviteur du maître et le maître du serviteur, le Fils du Père et le Père du Fils, parce que ces expressions expriment des relations personnelles. Mais ici, un tel langage serait erroné.

Nous disons, il est vrai, l'Esprit-Saint du Père, mais nous ne disons pas le Père de l'Esprit-Saint, dans la crainte qu'on entende, par là, que l'Esprit-Saint est le Fils du Père.

C'est ici encore que nous disons l'Esprit-Saint du Fils et non le Fils de l'Esprit-Saint, pour éviter qu'on ne croie cet Esprit Père du Fils.

Au reste, dans un grand nombre de substantifs relatifs, le terme corrélatif manque absolument. Ainsi quoi de plus clair que le mot gage ? Il implique toujours l'idée de celui qui le donne est toujours la garantie de la chose à donner.

Or, de ce que nous disons que l'Esprit-Saint est le gage du Père et du Fils[514], s'ensuit-il que nous puissions dire le Père du gage et le Fils du gage ?

Non, sans doute. Lorsque, au contraire, nous affirmons que ce même Esprit est le don du Père et du Fils, nous nous interdisons ces autres termes, Père du don et Fils du don et nous nous bornons à dire le don du donateur et le donateur du don, parce qu'ici nous trouvons un terme usité, ce qui n'existe pas dans le premier cas.

CHAPITRE XIII.

DANS QUEL SENS LE MOT PRINCIPE SE DIT DE LA TRINITÉ.

C'est dans un sens relatif que la première personne de la sainte Trinité est nommée Père et principe, mais elle est Père par rapport au Fils et principe par rapport à toutes les créatures. Le même terme s'affirme également du Fils et en outre ceux de Verbe et d'image et parce qu'ils expriment tous la relation du Fils avec le Père, ils ne peuvent s'appliquer à celui-ci.

Au reste, que le Fils soit principe, c'est ce qu'il nous apprend lui-même, car comme les juifs lui disaient : « Qui êtes-vous ? », il répondit : « Je suis le principe, moi qui vous parle »[515].

Mais est-ce qu'il serait le principe du Père ?

[514] II Corinthiens I, 22 et V, 5 et Éphésiens I, 14.
[515] Jean VIII, 25.

Non sans doute et il ne se dit « principe »[516] que dans ce sens qu'il est créateur au même titre que le Père. Et, en effet, celui-ci est appelé principe, parce qu'il est le créateur de tout ce qui existe.

Or, le terme de créateur a pour corrélatif celui de créature, de même que le mot maître implique celui de serviteur. Toutefois, quoique nous nommions le Père principe et le Fils principe, nous ne reconnaissons pas dans la création deux principes différents, parce que le Père et le Fils ne sont à cet égard qu'un seul principe, de même qu'ils sont un seul Créateur et un seul Dieu.

Mais, comme il est vrai que tout être qui, tout en restant ce qu'il est, enfante ou produit au dehors quelque chose, est dit le principe de cette œuvre, nous ne pouvons nier que ce titre n'appartienne également à l'Esprit-Saint. Et, en effet, nous l'appelons Créateur et il est dit de lui qu'il opère au dehors sans altération aucune de sa substance, car il ne s'épanche, ni ne s'incarne dans les œuvres qu'il produit.

Eh ! Que produit-il donc ?

Écoutez l'Apôtre : « Les dons du Saint-Esprit, dit-il, sont distribués à chacun pour l'utilité de l'Église. L'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sagesse et l'autre reçoit, du même Esprit, le don de parler avec science. Un autre reçoit le don de la foi par le même Esprit et un autre reçoit, du même Esprit, le don de guérir les maladies. Un autre, le don des miracles ; un autre, le don de prophétie ; un autre, le don de parler diverses langues. Or, c'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons, selon qu'il lui plaît »[517].

C'est-à-dire, agissant en Dieu, car, qui pourrait produire ces merveilles, s'il n'était Dieu ?

[516] Apocalypse I, 8 e XXI, 6.
[517] I Corinthiens XII, 7-11.

Aussi, l'Apôtre affirme-t-il que « c'est un seul et même Dieu qui opère toutes ces choses en tous »[518].

CHAPITRE XIV.

LE PÈRE ET LE FILS SONT LE PRINCIPE DE L'ESPRIT-SAINT.

Dans la Trinité, la personne qui engendre est dite principe par rapport à la personne qui est engendrée. C'est ainsi que le Père est principe du Fils, parce qu'il l'engendre.

Mais soudain se présente une grave et difficile question, à savoir, si le Père « de qui procède l'Esprit-Saint », est le principe de cet Esprit, si je réponds affirmativement, il s'ensuit qu'on doit nommer principe, non-seulement celui qui produit et enfante quelque œuvre, mais encore celui qui fait un don quelconque.

Mais ici, rappelons tout d'abord et comme pouvant nous donner quelque lumière, que le Fils n'est point le Saint-Esprit, quoique cet Esprit soit sorti du Père, ainsi qu'il est dit dans l'Évangile[519].

Je sais bien que cette assertion préoccupe plusieurs esprits et, néanmoins, il est vrai de dire que l'Esprit-Saint diffère du Fils parce qu'il est sorti dit Père, non comme Fils, mais comme don. Nous ne saurions donc le nommer Fils, puisqu'il n'est point né comme Fils unique du Père, qu'en outre, il n'est point, comme l'homme, venu au monde pour recevoir la grâce de l'adoption divine.

Quand nous disons que le Fils est né du Père, nous n'avons égard qu'à sa génération éternelle et nullement à sa génération temporelle. Aussi, n'est-il point Fils du Père dans le même sens qu'il est fils de l'homme.

[518] I Corinthiens XII, 6.

S'agit-il, au contraire, de l'Esprit qui est donné, nous le rapportons également à celui qui le donne et à ceux auxquels il est donné. Ainsi, l'Esprit-Saint n'est pas seulement l'Esprit du Père et du Fils qui nous l'ont donné, mais il est encore l'Esprit de nous tous qui le recevons. Et, de même nous disons que Dieu « est notre salut »[520], parce qu'il en est l'auteur et le principe et que nous le recevons de sa bonté.

Cependant, l'Esprit-Saint n'est point, en nous, l'esprit ou le souffle de la vie et il n'est, dans l'homme, que d'une manière toute spirituelle. Aussi, ne l'appelons-nous *nôtre* que dans le même sens que nous disons à Dieu : « Donnez-nous notre pain »[521].

Nous reconnaissons, toutefois, que nous ne nous sommes point donné l'esprit ou le souffle de la vie, puisque l'Apôtre nous dit : « Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu ? »[522]

Mais autre est l'esprit que nous avons reçu pour vivre et autre l'Esprit que nous recevons pour devenir des saints. C'est pourquoi, lorsque l'évangéliste saint Luc dit, de Jean-Baptiste, qu'il devait venir en « l'Esprit et la puissance d'Elie »[523], nous devons entendre ces mots de l'Esprit-Saint qu'Elie avait reçu.

Tel est, également, le sens de cette parole du Seigneur à Moïse : « Je prendrai de votre Esprit et je le leur donnerai »[524]. C'est-à-dire que je leur ferai part de l'Esprit-Saint que je vous ai donné.

Si donc l'Esprit-Saint qui est donné a pour principe celui qui le donne, parce qu'il ne procède que de lui, il faut avouer qu'à l'égard de ce divin Esprit le Père et le Fils sont un seul et unique principe et non deux principes.

---

[519] Jean XV, 26.
[520] Psaume III, 9.
[521] Matthieu VI, 11.
[522] I Corinthiens IV, 7.
[523] Luc I, 17.
[524] Nombres XI, 17.

Et, en effet, comme le Père et le Fils ne sont qu'un seul et même Dieu, ils ne sont également, par rapport aux créatures, qu'un seul et même Seigneur, un seul et même Créateur. Et, de même, à l'égard de l'Esprit-Saint, ils ne sont qu'un seul et unique principe.

S'agit-il au contraire d'exprimer les rapports de la Trinité avec la création ?

Le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont un seul principe, un seul Créateur et un seul Seigneur.

CHAPITRE XV.

L'ESPRIT-SAINT ÉTAIT-IL UN DON AVANT MÊME QU'IL FÛT DONNÉ ?

Si nous voulons approfondir ce sujet, nous rencontrons la question suivante. De même que le Fils est, essentiellement, Fils et en dehors de sa naissance temporelle, l'Esprit-Saint est-il par lui-même le don de Dieu et abstraction faite de toute effusion sur l'homme ?

En d'autres termes : l'Esprit-Saint existait avant qu'il fût donné, mais il n'était pas encore le don de Dieu, ou bien, parce que Dieu devait un jour le donner, il était déjà le don de Dieu quoiqu'il n'eût pas encore été donné ?

Voici ma réponse : Si l'Esprit-Saint ne procède du Père et du Fils qu'au moment où il est donné et si cette procession n'est point antérieure à l'homme auquel il devait être donné, comment pouvait-il exister personnellement et de toute éternité, puisque, selon vous, il n'est que parce qu'il est donné ?

Vous reconnaissez que le Fils est Fils bien moins par relation de paternité et de filiation que par nature et essence et pourquoi n'avouerez-vous pas aussi que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils avant tous les siècles et de toute éternité, mais qu'il en procède comme devant en être le don ?

Ainsi, il était le don de Dieu avant même que fût créé l'homme auquel il devait être donné. On peut, en effet, le considérer comme étant le don de Dieu et comme étant donné de Dieu. Sous le premier rapport, l'Esprit-Saint existe avant que d'être donné, mais le second ne peut s'affirmer de lui s'il n'a été réellement donné.

CHAPITRE XVI.

TOUT CE QUI SE DIT DE DIEU PAR RAPPORT AU TEMPS SE DIT DES RELATIONS ET NON DE LA SUBSTANCE.

Quoique l'Esprit-Saint soit coéternel au Père et au Fils, nous disons, néanmoins, de lui, des choses qui n'ont existé que dans le temps, comme d'avoir été donné. Mais ce langage ne doit point nous surprendre, car si l'Esprit-Saint, en tant que don de Dieu, est éternel, il n'a été donné que dans le temps.

Et, de même un homme n'est appelé maître que du jour où il a un serviteur, c'est ce que nous disons également de Dieu par rapport à l'acte de la création qui n'a été accompli que dans le temps, car si Dieu est, de toute éternité, le maître de la créature, celle-ci n'est pas éternelle.

Comment donc expliquer que, en Dieu, ces relations ne tombent point sur la substance, parce que son immutabilité s'oppose, comme je l'ai prouvé au commencement de ce traité, à ce qu'il soit soumis aux influences du temps et des lieux ?

Non, nous n'osons affirmer que Dieu est de toute éternité le Maître de la créature, de peur que nous ne soyons contraints de dire que la créature elle-même est éternelle, car Dieu ne peut de toute éternité commander à la créature, si de toute éternité celle-ci ne lui est assujettie. C'est ainsi qu'on ne saurait être serviteur si l'on n'a pas un maître, ni maître, si l'on n'a pas un serviteur.

Mais peut-être direz-vous qu'à la vérité Dieu est éternel, tandis que le temps est essentiellement fini et limité, en raison même de sa mobilité et de ses variations. Bien

plus, comme le temps n'a point précédé le cours des siècles, puisqu'ils ont commencé simultanément, vous vous croirez autorisé à dire que Dieu, même en qualité de Maître, n'est point soumis au temps, parce que, de toute éternité, il est le Maître des siècles, qui ont donné au temps sa valeur et son existence.

Mais que répondrez-vous au sujet de l'homme, qui a été créé dans le temps et dont le Seigneur ne pouvait se dire le maître avant qu'il ne l'eût créé ?

Certainement ce n'est que dans le temps que Dieu est devenu le maître de l'homme et, pour parler plus clairement encore, j'affirme que Dieu n'a pu que successivement devenir votre maître et le mien, puisque votre naissance et la mienne appartiennent aux périodes successives des siècles et des âges.

Cette question vous paraît-elle obscure, parce que celle de l'éternité des âmes est encore douteuse ?

Je m'explique, en l'appliquant au peuple d'Israël.

Comment Jéhovah est-il devenu le Dieu d'Israël ? Car, en supposant même, ce que je ne discute pas en ce moment, à savoir que l'âme de ce peuple fût déjà créée, il n'en est pas moins vrai que ce même peuple n'existait point encore comme peuple, puisque nous ne connaissons pas la date de son origine.

Selon le même ordre d'idées, j'affirme que le souverain domaine de Dieu sur les arbres et les moissons est soumis au temps. Et, en effet, les arbres et les moissons n'ont qu'une existence bien récente. Mais direz-vous : ils existaient en germes dès la création.

Je vous l'accorde et, néanmoins, vous m'avouerez qu'autre est la souveraineté qui s'exerce sur une matière brute et inerte et autre celle qui régit la même matière polie et organisée.

C'est ainsi que, à des intervalles différents, je possède d'abord une pièce de bois et puis, le coffre qu'elle a servi à confectionner, car peut-on nier que le coffre n'existait pas encore, quand déjà je possédais le bois ?

Comme donc serons-nous en droit d'assurer qu'aucun accident n'atteint la substance divine ?

Ce sera en disant que Dieu est essentiellement immuable et que tout ce qui tient à la mutabilité du temps, des lieux et des créatures, ne s'affirme de lui qu'indirectement et par relation.

C'est dans ce même sens que je dis d'un homme qu'il est mon ami, car il n'a commencé de l'être que du jour où il a commencé de m'aimer, en sorte que ce titre d'ami implique en lui un certain changement de volonté.

S'agit-il d'une pièce de monnaie avec laquelle je paie ?

C'est sans changer et dans un sens relatif qu'elle devient ou un prix ou un gage ou toute autre chose. Ainsi, une pièce de monnaie peut prendre bien des noms et les perdre sans que sa valeur substantielle et intrinsèque en soit altérée.

Mais combien plus facilement dirons-nous du Dieu immuable et éternel que tout ce qui se produit dans le temps et par rapport aux créatures, ne tombe point sur sa substance et ne se dit de lui que relativement à la créature !

« Seigneur, vous êtes devenu notre refuge »[525], dit le psalmiste.

Mais ici, ce mot « refuge » ne s'applique à Dieu que relativement, tandis que, à notre égard, il se prend dans un sens précis et direct. Et, en effet, de ce que Dieu devient notre refuge, lorsque nous avons recours à lui, pouvons-nous conclure qu'il éprouve, dans sa nature ou substance, une modification quelconque, modification qui n'existait pas avant que nous n'eussions recours à lui ?

Non, sans doute et c'est en nous seulement qu'il s'opère quelque changement, puisque, de mauvais que nous étions précédemment, nous devenons bons en prenant le Seigneur pour notre refuge. L'homme change, mais Dieu demeure immuable.

[525] Psaume LXXXIX, 1.

Ainsi encore, le Seigneur commence à devenir notre Père lorsque nous sommes régénérés par sa grâce, car « il nous a donné dit saint Jean le pouvoir de devenir enfants de Dieu »[526].

C'est donc l'homme qui devient meilleur par le fait de son adoption divine et si le Seigneur commence alors à devenir son Père, cela n'implique aucun changement en sa nature.

Je me résume et je dis que tout ce qui s'affirme de Dieu comme ayant commencé en lui à une date précise et comme n'existant pas auparavant, ne s'affirme que relativement. Gardons-nous, cependant, de croire qu'en lui la substance divine soit modifiée par ces relations accidentelles, car elles n'atteignent que le sujet auquel nous le rapportons.

L'homme devient juste en devenant l'ami de Dieu et ainsi, il change. Mais on ne saurait assigner une date à l'amour de Dieu pour cet homme, comme s'il ressentait présentement pour lui un amour qui soit nouveau et qui n'existait pas auparavant. Un tel langage contredirait, en Dieu, cette vision qui lui montre le passé comme toujours présent et le futur comme étant déjà passé.

Et, en effet, avant toute création, Dieu a aimé ses élus et il les a prédestinés à la gloire. Mais lorsque ceux-ci se tournent vers lui et qu'ils le trouvent, nous disons qu'il commencé à les aimer. Du reste nous ne parlons ainsi que pour nous faire comprendre et pour suppléer à l'imperfection de tout langage humain.

Et, de même quand Dieu s'irrite contre les méchants et qu'il se montre bienveillant envers les bons, ce sont eux qui changent, tandis que lui-même reste immuable. C'est le phénomène de la lumière qui offense un œil malade et réjouit un œil sain. Certes la lumière est toujours la même et notre œil seul a changé.

[526] Jean I, 12.

LIVRE SIXIÈME : ÉGALITÉ DES PERSONNES.

Après s'être posé cette question : Comment l'Apôtre appelle-t-il le Christ Vertu de Dieu et Sagesse de Dieu ?, Saint Augustin demande si le Père n'est pas lui-même Sagesse, mais seulement Père de la Sagesse. — Remettant à plus tard la solution de cette question, il prouve l'unité et l'égalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. — Il démontre que Dieu n'est pas triple, mais Trinité. — En dernier lieu, il explique la parole de saint Hilaire : « Éternité dans le Père, Beauté dans l'Image, Usage dans le Don ».

CHAPITRE PREMIER.

LE FILS EST LA VERTU ET LA SAGESSE DE DIEU LE PÈRE. DIFFICULTÉ DE SAVOIR SI LE PÈRE N'EST PAS LUI-MÊME SAGESSE, MAIS SEULEMENT PÈRE DE LA SAGESSE.

Quelques-uns voient une difficulté à admettre l'égalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, parce qu'il est écrit que le « Christ est la vertu de Dieu et la sagesse de Dieu »[527], en sorte que l'égalité cesserait d'exister parce que le Père ne serait point vertu et sagesse, mais Père de la vertu et de la sagesse. Au fond, on n'attache pas, d'ordinaire, une médiocre importance à savoir comment Dieu peut être appelé Père de la vertu et de la sagesse.

L'Apôtre dit, en effet, que « le Christ est la vertu de Dieu et la sagesse de Dieu ». De là, quelques-uns des nôtres ont déduit le raisonnement suivant contre ceux des Ariens qui ont les premiers attaqué la foi catholique.

[527] I Corinthiens I, 24.

Arius aurait dit, à ce qu'on rapporte : S'il est Fils, il est né ; s'il est né, il a eu un temps où il n'était pas Fils, ne comprenant pas qu'être né de Dieu c'est être éternel, en sorte que le Fils est coéternel au Père, comme la lumière produite et répandue par le feu, naît en même temps que lui et lui serait coéternelle si le feu était éternel.

Aussi, plus tard, quelques Ariens ont rejeté cette opinion et ont reconnu que le Fils de Dieu n'a pas commencé dans le temps. Mais, dans les discussions que les nôtres soutenaient contre ceux qui disaient : Il fut un temps où le Fils n'était pas, quelques-uns faisaient ce raisonnement : Si le Fils de Dieu est la vertu et la sagesse de Dieu et que Dieu n'ait jamais été sans vertu et sans sagesse, le Fils est donc coéternel à Dieu le Père.

Or, l'Apôtre dit que « le Christ est la vertu de Dieu et la sagesse de Dieu » et, d'autre part, affirmer qu'il fut un temps où Dieu n'eut ni Vertu ni sagesse, serait un trait de folie. Donc, il n'y a jamais eu de temps où le Fils de Dieu n'existât pas.

Ce raisonnement nous mènerait, nécessairement, à dire que Dieu le Père n'est sage que de la sagesse qu'il a engendrée et n'est point sagesse par lui-même.

Or, s'il en est ainsi, si le Père n'est point lui-même sagesse, mais seulement Père de la sagesse, il reste à savoir comment le Fils, étant appelé « Dieu de Dieu, Lumière de Lumière »[528], on pourra aussi l'appeler sagesse de sagesse.

Dans cette hypothèse, pourquoi le Père ne serait-il pas aussi appelé le Père de sa grandeur, de sa bonté, de son éternité, de sa toute-puissance, de sorte qu'il ne serait pas lui-même sa propre grandeur, sa bonté, son éternité, sa toute-puissance, mais qu'il serait simplement grand de la grandeur, bon de la bonté, éternel de l'éternité, tout-puissant de la toute-puissance qui est née de lui, absolument comme il ne serait point sage de sa sagesse, mais de la sagesse qui est née de lui ?

[528] Symbole de Nicée-Constantinople.

Dans ce cas, si réellement Dieu est seulement le Père de sa grandeur, de sa bonté, de son éternité, de sa toute-puissance, il ne faudrait pas reculer devant la nécessité d'admettre, en dehors de l'adoption de la créature, beaucoup de fils de Dieu coéternels au Père.

A cette objection, on répond sans peine que nommer beaucoup d'attributs divins ce n'est pas supposer que Dieu soit le père de beaucoup de fils coéternels, pas plus qu'on ne suppose qu'il est doublement Père, quand on dit que le Christ est la vertu de Dieu et la sagesse de Dieu, car la vertu est la même chose que la sagesse et la sagesse la même chose que la vertu.

On peut donc dire aussi que la grandeur et tous les autres attributs que nous avons mentionnés et ceux que l'on peut mentionner encore, sont la même chose que la vertu.

CHAPITRE II.

CE QUI PEUT OU NE PEUT PAS SE DIRE DU PÈRE ET DU FILS.

Mais si on ne dit du Père, considéré en lui-même, que ce qu'il est par rapport à son Fils, c'est-à-dire son Père, son Générateur, son Principe ; si, de plus, il est principe de ce qu'il engendre de lui-même et si, d'autre part, toutes les autres expressions lui sont communes avec son Fils, ou plutôt, dans son Fils, soit qu'on le dise grand de la grandeur qu'il a engendrée ou bon de la bonté qu'il a engendrée ou puissant de la puissance ou vertu qu'il a engendrée ou sage de la sagesse qu'il a engendrée, en sorte que le Père n'est point appelé la grandeur même, mais le générateur de la grandeur ; à son tour, si le Fils qui, considéré en lui-même, est appelé Fils non conjointement avec son Père, mais relativement à son Père, n'est point dit grand en lui-même, mais avec le Père dont il est la grandeur, sage avec le Père dont il est la sagesse, comme le Père est

dit sage avec le Fils, parce qu'il est sage de la sagesse qu'il a engendrée ; il en résulte que, dans tout ce qui se dit d'eux d'une manière absolue, c'est-à-dire dans tout ce qui exprime la substance, on ne sépare point l'un de l'autre, les qualifications leur sont communes.

Or, s'il en est ainsi, le Père n'est donc pas Dieu sans le Fils, ni le Fils Dieu sans le Père, mais les deux ensembles sont Dieu. Et quand on dit : « Dans le principe était le Verbe », cela veut dire : Le Verbe était dans le Père. Ou, si ces mots : « Dans le principe », veulent dire : avant toutes choses, dans les paroles suivantes : « Et le Verbe était en Dieu», le mot Verbe ne s'entend que du Fils seul et non du Père et du Fils, comme si les deux étaient un seul Verbe.

En effet, Verbe a ici le sens d'image. Or, le Père et le Fils ne sauraient être tous les deux images, mais le Fils seul est image du Père, comme seul il est son Fils, car ils ne sont pas fils tous les deux.

Quant à ce qui suit : « Et le Verbe était en Dieu », il y a de fortes raisons de l'entendre ainsi : « Le Verbe » — et le Fils seul est Verbe — « était en Dieu » — et le Père n'est pas le seul qui soit Dieu — mais le Père et le Fils sont Dieu ensembles.

Et comment s'étonner de cela, quand le même raisonnement peut s'appliquer à des choses de nature différente ?

Quoi de plus différent, par exemple, que l'âme et le corps ?

On peut dire, cependant : L'âme était chez l'homme, c'est-à-dire dans l'homme, bien que l'âme ne soit pas corps et que l'homme soit, tout à la fois, âme et corps.

Ce qui se lit ensuite : « Et le Verbe était Dieu »[529], doit s'entendre ainsi : Le Verbe, qui n'est pas le Père, était Dieu avec le Père.

[529] Jean I, 1.

Dirons-nous donc que le Père engendre sa grandeur, c'est-à-dire engendre sa vertu ou engendre sa sagesse ; que le Fils est grandeur, vertu et sagesse, mais que les deux ensembles sont le Dieu grand, tout-puissant, sage ?

Mais alors, comment expliquerons-nous : « Dieu de Dieu, lumière de lumière » ? Car le Père et le Fils ne sont pas tous deux Dieu de Dieu, le Fils seul est Dieu de Dieu, du Père. Tous deux ne sont pas non plus lumière de lumière, mais le Fils seul, qui est engendré du Père, qui est lumière.

Ne pourrait-on pas dire que pour indiquer brièvement et bien faire comprendre que le Fils est coéternel au Père, on a employé ces expressions : « Dieu de Dieu et lumière de lumière », au lieu de celles-ci : ce que le Fils n'est pas sans le Père, vient de ce que le Père n'est pas sans le Fils, c'est-à-dire : Lumière qui n'est pas lumière sans le Père vient de lumière qui est le Père, lequel ne serait pas lumière sans le Fils, afin que, quand on dit : Dieu (ce que le Fils n'est pas sans le Père) de Dieu (ce que le Père n'est pas sans le Fils) il soit parfaitement entendu que celui qui engendre n'est point antérieur à celui qui est engendré.

Cela posé, le seul cas où l'expression est exclusivement applicable à l'un d'eux c'est quand ils ne sont pas tous les deux la chose que cette expression désigne. Ainsi, on ne peut dire Verbe de Verbe, parce que tous les deux ne sont pas Verbe, mais le Fils seulement ; ni image d'image, parce qu'ils ne sont pas tous les deux images ; ni : Fils de Fils, parce qu'ils ne sont pas fils tous les deux, d'après cette parole : « Moi et mon Père nous sommes un »[530].

En effet : « Nous sommes un », signifie : Ce qu'est mon Père quant à l'essence je le suis aussi, mais non ce qu'il est au point de vue relatif.

[530] Jean X, 30.

CHAPITRE III.

L'UNITÉ D'ESSENCE DU PÈRE ET DU FILS.

Je ne sais si on trouverait nulle part dans l'Écriture ces expressions « être un » appliquées à des objets de différente nature. Si plusieurs êtres sont de même nature et pensent diversement, ils ne sont pas un par le seul fait qu'ils ne pensent pas l'un comme l'autre.

Par exemple, s'il suffisait aux hommes d'être hommes pour être un, le Christ, en recommandant ses disciples à son Père, n'aurait pas exprimé ce vœu : « Afin qu'ils soient un, comme nous »[531].

Mais, comme Paul et Apollo étaient deux hommes et pensaient de la même manière, l'apôtre a pu dire : « Celui qui plante et celui qui arrose sont une seule chose »[532].

Quand donc on parle d'une seule chose sans spécifier quelle est cette seule chose et qu'il s'agit de plusieurs êtres, cela signifie identité de nature, identité d'essence sans diversité d'opinions ni de sentiments. Mais, quand on désigne cette unité, cela peut s'entendre de plusieurs substances diverses ne formant qu'un tout.

Ainsi, l'âme et le corps ne sont certainement pas une seule chose, car, qu'y a-t-il même de plus différent ? À moins qu'on n'ajoute ou ne sous-entende l'espèce d'unité, c'est-à-dire un homme ou un animal.

Voilà pourquoi l'Apôtre dit : « Celui qui s'unit à une prostituée, devient un même corps avec elle »[533]. Il ne dit pas ils sont une même chose ou c'est une même

[531] Jean XVII, 11.
[532] I Corinthiens III, 8.
[533] I Corinthiens VI, 16.

chose, mais il ajoute le mot « corps », pour indiquer l'unité formée par l'union de deux objets différents, un corps d'homme et un corps de femme.

Et quand il dit : « Celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit avec lui »[534], il ne dit pas : celui qui s'attache au Seigneur est un ou: ils sont une seule chose, mais il ajoute : « esprit », car l'esprit de Dieu et l'esprit de l'homme sont de nature différente, mais, en s'unissant, ils forment un esprit de deux éléments divers, sauf que l'esprit de Dieu est heureux et parfait sans l'esprit de l'homme, tandis que l'esprit de l'homme n'est heureux qu'avec l'esprit de Dieu.

Ce n'est pas sans raison, je pense, que dans l'Évangile selon saint Jean le Seigneur disant de si grandes choses et parlant si souvent de l'unité, soit de celle qui existe entre lui et son Père, soit de celle qui existe entre nous, n'a jamais dit nulle part : afin que nous et eux soyons une seule chose, mais bien : « Afin qu'ils soient un, comme nous sommes un »[535].

Donc, le Père et le Fils sont un selon l'unité de substance et il n'y a qu'un seul Dieu, un seul Grand, un seul Sage, comme nous l'avons dit.

Comment donc le Père serait-il plus grand ?

S'il était plus grand, ce ne pourrait être que par la grandeur. Or, le Fils étant la grandeur du Père et ne pouvant évidemment être plus grand que celui qui l'a engendré et, d'autre part, le Père ne pouvant être plus grand que la grandeur qui le fait grand, le Fils lui est donc égal. Et comment le Fils est-il égal, sinon par celui qui le fait être et en qui l'être et la grandeur sont la même chose ?

Que si le Père était plus grand par l'éternité, le Fils ne lui serait donc point égal en toute chose. Comment, en effet, lui serait-il égal ?

[534] I Corinthiens VI, 16 et 17.
[535] Jean XVII, 11.

Si vous dites que c'est par la grandeur, une grandeur à qui l'éternité manque n'est plus égale.

Sera-t-il égal en vertu et non en sagesse ?

Mais comment la vertu qui est moins sage sera-t-elle égale ?

Ou bien sera-t-il égal en sagesse et non en puissance ?

Mais comment une sagesse moins puissante sera-t-elle égale ?

Il reste donc à dire que, si l'égalité manque en quelque chose, elle manque en tout. Or, l'Écriture nous crie : « Il n'a pas cru que ce fût une usurpation de se faire égal à Dieu »[536].

Donc, tout ennemi de la vérité, pourvu qu'il n'ait pas rejeté l'autorité de l'Apôtre, est forcé de reconnaître que le Fils est égal à Dieu, au moins sur un point quelconque. Qu'il choisisse donc quel attribut il voudra. Il suffira d'un pour lui prouver que le Fils est égal en tout ce qui tient à sa substance.

CHAPITRE IV.

SUITE DU MÊME SUJET.

C'est ainsi que les vertus de l'âme humaine, dans quelque sens qu'on les entende et qu'on les distingue, ne sauraient être séparées, en sorte que ceux qui sont égaux en force, par exemple, le sont aussi en prudence, en tempérance et en justice.

En effet, si vous dites que deux hommes sont égaux en force, mais que l'un l'emporte sur l'autre par la prudence, il s'ensuit que la force de cet autre est moins prudente. Par conséquent, ils ne sont plus égaux en force, puisque la force de l'un est plus prudente que celle de l'autre.

[536] Philippiens II, 6.

Et ainsi, en sera-t-il des autres vertus, si vous les examinez en détail, car il ne s'agit pas des forces du corps, mais de celles de l'âme.

A combien plus forte raison en est-il de même dans cette immuable et éternelle substance, incomparablement plus simple que l'âme humaine ?

En effet, pour l'âme humaine, ce n'est pas une même chose d'exister et d'être forte, prudente, juste ou tempérante, car l'âme peut exister et n'avoir aucune de ces vertus. Mais, pour Dieu, exister c'est être fort, juste, sage, c'est posséder tout ce que l'on peut dire de la multiplicité simple ou de la simplicité multiple, pour exprimer sa substance.

Ainsi, quand on dit Dieu de Dieu, cela veut dire que le nom de Dieu convient à l'un et à l'autre, de manière à ce qu'il n'y ait qu'un seul Dieu et non plusieurs Dieux, car ils sont unis l'un à l'autre, comme cela arrive même pour des substances hétérogènes, ainsi le témoigne l'Apôtre.

En effet, Dieu pris en lui-même est esprit. L'esprit de l'homme, considéré en lui-même, est aussi esprit. Cependant, s'il s'attache à Dieu, « il est un seul esprit avec lui ».

À combien plus forte raison cela peut-il se dire là où l'union est indissoluble et éternelle ! À moins de tomber dans l'absurdité d'entendre par Fils de Dieu, fils des deux, ce qui arriverait si le mot Dieu ou tout ce qui exprime la substance divine, ne s'appliquait pas aux deux et même à la Trinité tout entière.

Quoiqu'il en soit, ce sujet demande une discussion plus approfondie, mais le point qui nous occupe est assez clair, savoir : que le Fils n'est, en aucune façon, égal au Père s'il ne lui est égal en tout ce qui tient à la substance divine, comme nous l'avons déjà prouvé.

Or, l'Apôtre le dit égal.

Donc, le Fils est égal au Père en tout et d'une seule et même substance avec lui.

CHAPITRE V.

LE SAINT-ESPRIT ÉGAL EN TOUT AU PÈRE ET AU FILS.

C'est pourquoi le Saint-Esprit a aussi la même unité de substance et la même égalité. En effet, qu'il soit l'unité ou la sainteté ou la charité des deux ou l'unité par la charité ou la charité par l'unité, il est clair qu'aucun des deux n'est ce qui les unit, ce par quoi celui qui est engendré aime celui qui l'engendre et en est aimé, à son tour et qui fait qu'ils conservent l'unité d'esprit par « le lien de la paix »[537], non en vertu d'une communication, mais par leur propre essence, non par la grâce d'un être supérieur, mais par eux-mêmes.

C'est un modèle qui est proposé à notre imitation, avec l'aide de la grâce et vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis de nous. « Toute la loi et les prophètes se rattachant à ces deux commandements »[538].

Ainsi, ces trois personnes sont un Dieu unique, seul, grand, sage, saint, heureux. Pour nous, c'est « de lui, par lui et en lui »[539] que nous sommes heureux, parce qu'il nous donne d'être, une seule chose entre nous et un seul esprit avec lui, vu que notre âme s'attache à lui. Et il nous est avantageux de nous attacher à Dieu[540], car il perdra tous ceux qui l'abandonnent[541].

L'Esprit-Saint est donc, quel qu'il soit, commun au Père et au Fils. Mais cette communauté est consubstantielle et coéternelle. Qu'on l'appelle amitié, si on juge

[537] Éphésiens IV, 3.
[538] Matthieu XXII, 37-40.
[539] Romains XI, 36.
[540] Cf. Psaume LXXII, 28.
[541] Cf. Psaume LXXII, 27.

l'expression convenable, mais celle de charité vaut mieux. C'est aussi une substance, parce que Dieu est substance et que « Dieu est charité »[542], ainsi qu'il est écrit.

Or, comme cette substance est avec le Père et le Fils, elle est aussi, avec le Père et le Fils, grande, bonne, sainte et tous ce qui est dans la nature divine, car exister, en Dieu, n'est pas autre chose qu'être grand, bon etc., ainsi que nous l'avons démontré plus haut.

Si, en effet, la charité était là moins grande que la sagesse, la sagesse ne serait pas aimée tout entière. Elle est donc égale et la sagesse est aimée dans toute son étendue. Or, la sagesse est égale au Père, comme nous l'avons expliqué plus haut. Donc le Saint-Esprit lui est égal aussi et s'il lui est égal, il l'est en tout, à cause de la parfaite simplicité qui caractérise cette substance.

Voilà pourquoi il n'y a rien en Dieu de plus que trois : l'un aimant celui qui est de lui ; l'autre aimant celui de qui il est et leur amour même. Or, si cet amour n'existe pas, comment « Dieu est-il amour » ? Et s'il n'est pas substance, comment Dieu est-il substance ?

CHAPITRE VI.

COMMENT DIEU EST UNE SUBSTANCE SIMPLE ET MULTIPLE.

Si l'on demande comment cette substance est simple et multiple, il faut d'abord examiner pourquoi la créature est multiple et jamais vraiment simple.

En premier lieu, tout corps est composé de parties, de telle sorte que l'une est plus grande, l'autre plus petite et que toute partie, quelle qu'elle soit et si grande qu'elle soit, est moindre que le tout.

[542] I Jean IV, 16.

En effet, le ciel et la terre sont des parties de l'univers. La terre en particulier et le ciel en particulier sont composés de parties innombrables et moindres dans le tiers que dans le reste, dans la moitié que dans le tout et l'univers entier, vulgairement désigné par ces deux parties, le ciel et la terre, est, évidemment, plus grand que le ciel seul ou que la terre seule.

Et, dans chaque corps, autre chose est la grandeur et autre chose est la couleur ou la figure. En effet, la même couleur et la même figure peuvent subsister quand la grandeur diminue. La couleur peut changer, bien que la figure et la grandeur restent les mêmes et la figure peut aussi varier sans que la grandeur et la couleur subissent des changements.

Ainsi, toutes les propriétés qui s'affirment simultanément d'un corps peuvent changer, soit ensembles, soit les unes sans les autres. Preuve évidente que la nature du corps est multiple et jamais simple.

La créature spirituelle, l'âme par exemple, est, sans doute, plus simple comparativement au corps, mais, prise en elle-même et sans comparaison avec le corps, elle est multiple aussi et, nullement, simple.

En effet, elle est plus simple que le corps parce qu'elle n'occupe pas de place dans l'étendue locale, mais qu'elle est, dans chaque corps, tout entière dans le tout et aussi dans chaque partie, en sorte que, quand une partie du corps, même la plus exiguë, éprouve une sensation, l'âme tout entière en est affectée et rien ne lui en échappe, bien que cette sensation ne s'étende pas au corps entier.

Cependant, comme, dans la nature de l'âme, autre chose est l'activité et autre chose la paresse ou la finesse ou la mémoire ou le désir ou la crainte ou la joie ou la tristesse ou d'autres affections sans nombre et que ces affections peuvent subsister les unes sans les autres et sont susceptibles de plus ou de moins, il est de toute évidence que cette nature n'est pas simple, mais multiple, car rien de simple n'est sujet à changement. Or, toute créature est changeante.

On se sert d'expressions multiples pour dire que Dieu est grand, bon, sage, heureux, vrai, pour désigner tous les attributs qui sont dignes de lui, mais sa grandeur est la même chose que sa sagesse, car ce n'est pas par l'étendue matérielle, mais par sa vertu qu'il est grand.

Sa bonté est également la même chose que sa sagesse et sa grandeur et sa vérité est la même chose que tout cela, car, en lui, être heureux n'est pas autre chose qu'être grand, être sage ou vrai ou bon ; être, enfin, ce qu'il est.

CHAPITRE VII.

DIEU EST TRINITÉ, MAIS N'EST POINT TRIPLE.

Et, parce qu'il est Trinité, il ne faut pas s'imaginer qu'il soit triple. Autrement, le Père seul ou le Fils seul, seraient moindres que le Père et le Fils réunis. Du reste, on ne voit pas comment on pourrait dire le Père seul ou le Fils seul, puisque le Père est toujours et inséparablement avec le Fils et le Fils avec le Père. Non pour être tous les deux Père ou tous les deux Fils, mais parce qu'ils sont toujours ensembles et jamais séparés.

Néanmoins, comme nous disons Dieu seul, en parlant de la Trinité, bien que Dieu soit toujours avec les esprits et les âmes des saints et que nous l'appelons seul parce que ces esprits ne sont point Dieu avec lui, ainsi, nous disons le Père seul, non parce qu'il est séparé de son Fils, mais parce qu'ils ne sont pas Père tous les deux.

CHAPITRE VIII.

RIEN NE S'AJOUTE A LA NATURE DIVINE,

Ainsi donc, le Père seul ou le Fils seul ou le Saint-Esprit seul étant aussi grand que le Père, le Fils et le Saint-Esprit réunis, on ne peut, en aucune façon, dire que Dieu est triple.

En effet, les corps augmentent par adjonction. Quoique celui qui s'unit à sa femme ne soit qu'un seul corps, ce corps avec elle est, néanmoins, plus grand que celui de l'homme seul ou de la femme seule.

Mais, dans les choses spirituelles, quand le moindre s'unit au plus grand, comme la créature au Créateur, c'est celle-là qui s'agrandit et non celui-ci.

En effet, dans tout ce qui n'est pas matériel, c'est s'agrandir que de devenir meilleur. Or, l'esprit d'une créature devient meilleur en s'unissant au Créateur qu'en ne s'y unissant pas et, en devenant meilleur, il devient plus grand.

Donc « celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit avec lui »[543]. Cependant, le Seigneur ne devient pas plus grand, parce que celui qui s'unit à lui le devient davantage.

Par conséquent, dans Dieu lui-même, le Fils égal étant uni au Père égal et le Saint-Esprit, aussi égal, étant uni au Père et au Fils, Dieu n'est pas plus grand que chacune de ces trois personnes, parce que sa perfection ne saurait s'augmenter.

Or le Père est parfait, le Fils est parfait, le Saint-Esprit est parfait et le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont Dieu parfait. Donc Dieu est Trinité sans être triple.

[543] I Corinthiens VI, 17.

CHAPITRE IX.

EST-CE UNE SEULE PERSONNE OU LES TROIS PERSONNES ENSEMBLES QUE L'ON APPELLE UN SEUL DIEU ?

Après avoir démontré que le Père seul peut être appelé Père, parce qu'il n'y a de Père que lui, il faut examiner l'opinion qui prétend que le seul vrai Dieu n'est pas le Père seul, mais le Père, le Fils et le Saint-Esprit réunis.

En effet, si l'on demande : le Père seul est-il Dieu ?, peut-on répondre que non, à moins de dire que le Père est vraiment Dieu, mais non le seul Dieu et que le seul Dieu c'est le Père, le Fils et le Saint-Esprit ?

Mais alors, que ferons-nous du témoignage même du Seigneur ?

Après avoir nommé son Père et lui adressant la parole, il lui disait : « Or, la vie éternelle c'est qu'ils vous connaissent, vous seul vrai Dieu »[544].

Paroles que les Ariens interprètent en ce sens que le Fils n'est pas vrai Dieu.

Mais, laissant là les Ariens, nous avons à voir si par ces paroles : « C'est qu'ils vous connaissent, vous seul vrai Dieu », nous sommes forcés de croire que le Christ a voulu insinuer que le Père seul est vrai Dieu, en ce sens qu'il n'y a de Dieu que les trois réunis : Père, Fils et Saint-Esprit.

Devons-nous conclure, de ce témoignage du Christ, que le Père seul est vrai Dieu, que le Fils seul est vrai Dieu, que le Saint-Esprit seul est vrai Dieu, c'est-à-dire que la Trinité même, dans son ensembles est le seul vrai Dieu et non trois vrais dieux ?

Et, quand le Sauveur ajoute : « Et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ », faut-il sous-entendre : « est seul vrai Dieu », en sorte que le sens des paroles serait :

[544] Jean XVII, 3.

c'est qu'ils connaissent que en vous et dans celui que vous-avez envoyé, Jésus-Christ, le seul vrai Dieu ?

Pourquoi alors, passe-t-il le Saint-Esprit sous silence ? Est-ce parce que, quand on nomme une chose unie à une autre par un lien de paix, tel que les deux ne fassent qu'un, ce lien de paix est, par là même, exprimé, sans être expressément nommé ?

En effet, l'Apôtre semble aussi passer, en quelque sorte, l'Esprit sous silence, bien que sa présence soit sensible, dans ce passage où il dit : « Tout est à vous, mais vous êtes au Christ et le Christ à Dieu »[545] et, dans cet autre : « Le chef de la femme est l'homme, le chef de l'homme est le Christ et le chef du Christ est Dieu »[546].

Mais, encore une fois, s'il n'y a de Dieu que les trois ensembles, comment Dieu est il le chef du Christ, c'est-à-dire comment la Trinité est-elle le chef du Christ, alors que le Christ doit être dans la Trinité pour qu'elle soit Trinité ? Serait-ce que ce que le Père est avec le Fils, est le chef de ce que le Fils est seul ?

En effet, le Père est Dieu avec le Fils et le Fils seul est Christ, d'autant plus que celui qui parle ici est le Verbe fait chair, abaissement qui le rend inférieur au Père, selon ce qu'il dit lui-même : « Parce que mon Père est plus grand que moi »[547].

Ainsi, l'être divin, qui lui est commun avec le Père, est le chef de l'homme médiateur, qu'il est seul[548], car si nous avons raison d'appeler l'âme la partie principale de l'homme, c'est-à-dire comme le chef de la substance humaine, quoique l'homme soit avec son esprit, à combien plus juste titre le Verbe, qui est Dieu avec le Père, sera-t-il le chef du Christ, bien que le Christ fait homme ne se puisse comprendre en dehors du Verbe qui s'est fait chair ?

[545] I Corinthiens III, 22 et 23.
[546] I Corinthiens XI, 3.
[547] Jean XIV, 28.
[548] I Timothée II, 5.

Mais tout cela, nous l'avons dit, sera étudié plus spécialement dans la suite. Pour le moment, nous avons démontré, le plus brièvement possible, l'égalité et l'unité de substance dans la Trinité, en sorte que cette question, que nous nous réservons d'approfondir plus tard, ne peut, en aucune façon, en quelque sens qu'elle soit résolue, nous empêcher de reconnaître la parfaite égalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

CHAPITRE X.

ATTRIBUTS DE CHAQUE PERSONNE D'APRÈS SAINT HILAIRE. LA TRINITÉ REPRÉSENTÉE.

Un écrivain, voulant d'un mot désigner dans les créatures les attributs de chacune des personnes de la Trinité, a dit : « L'Éternité dans le Père, la Beauté dans l'Image, l'Usage dans le Don ».

Et comme Hilaire de Poitiers __ car c'est lui qui a écrit cela dans ses livres[549] __ est un auteur de grande autorité en fait de commentaires sur les Écritures et de défense de la foi, après avoir cherché de toutes mes forces à pénétrer le sens caché de ces mots : Père, Image, Don, éternité, beauté, usage, je pense qu'il a simplement entendu dire, par le mot d'éternité, que le Père n'a point de père de qui il soit né, mais que le Fils tient l'être du Père et lui est coéternel.

En effet, si l'image reproduit parfaitement l'objet dont elle est l'image, c'est elle qui lui est égale et non lui à elle. Hilaire a nommé cette image beauté, à cause, je pense, de la beauté qui résulte de cette parfaite convenance, de cette première égalité, de cette première similitude, où il n'y a aucune différence, aucune inégalité, aucune dissemblance, mais où tout répond identiquement à l'être dont elle est l'image ; où est la vie première et souveraine, pour qui vivre et être ne sont pas choses différentes,

[549] Hilaire de Poitiers (Hilarius Pictaviensis). *De la Trinité*, livre 2, 1, 1.

mais une seule et même chose ; où est l'intelligence première et parfaite, pour qui vivre et comprendre ne sont pas chose différentes, mais où comprendre, vivre et être ne sont qu'une seule et même chose : Verbe parfait, à qui rien ne manque ; moyen d'action, pour ainsi dire, du Dieu tout-puissant et sage, contenant, dans sa plénitude, la raison immuable de tous les êtres vivants; en qui tous sont une seule chose, comme elle-même est une seule chose d'une seule chose, avec qui elle ne fait qu'un.

Là, Dieu connaît tout ce qu'il a fait par elle, en sorte que quand les temps passent et se succèdent, rien ne passe ni ne se succède dans la science de Dieu, car ce n'est pas parce que les choses créées sont faites que Dieu les connaît, mais plutôt elles sont faites et changeantes, parce que Dieu en a la connaissance immuable.

Cette ineffable union du Père et de son Image n'est donc pas sans jouissance, sans amour, sans joie. Et c'est cet amour, cette délectation, cette félicité ou béatitude, — si aucune de ces expressions humaines est digne — qu'Hilaire appelle d'un seul mot, Usage.

C'est-à-dire : l'Esprit-Saint, dans la Trinité, non engendré, mais doux lien de celui qui engendre et de celui qui est engendré, se répandant avec générosité et abondance sur toutes les créatures, dans la mesure de leur capacité, afin que chacune soit dans l'ordre et se tienne à sa place.

Aussi, tous les êtres créés par l'art divin portent, en eux, un certain cachet d'unité, de beauté et d'ordre. En effet, chacun d'eux est une espèce d'unité, comme par exemple, les natures des corps et les facultés des âmes possède un genre de beauté, comme les figures ou les propriétés des corps, les connaissances ou les talents des âmes et tend à un certain ordre ou s'y tient, comme le poids ou les situations du corps et les affections ou les plaisirs des âmes.

Il faut donc voir et comprendre le Créateur par ses ouvrages[550] et retrouver, dans chaque créature, dans une certaine proportion, les traces de la Trinité, car c'est dans cette souveraine Trinité qu'est l'origine première de toutes choses, la beauté la plus parfaite, le bonheur le plus complet.

Ainsi, ces trois personnes semblent se déterminer mutuellement et sont infinies en elles-mêmes. Mais, ici-bas, dans les objets corporels, une chose n'est pas autant que trois et deux sont plus qu'un, tandis que, dans cette souveraine Trinité, une personne est autant que trois ensembles et deux ne sont pas plus qu'une. Et elles sont infinies en elles-mêmes.

Ainsi, chacune est dans chacune et toutes sont dans chacune et chacune est dans toutes et toutes sont dans toutes et toutes ne font qu'un.

Que celui qui voit cela, même imparfaitement, même « à travers un miroir et en énigme »[551], se réjouisse de connaître Dieu, l'honore comme Dieu et lui rende grâces.

Que celui qui ne voit pas, cherche pieusement à voir et non à rester aveugle pour blasphémer, car Dieu est un et, pourtant, Trinité.

Entendons sans confusion ce texte : « De qui, par qui et en qui sont toutes choses. À lui » et non à plusieurs dieux, « gloire dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il »[552].

---

[550] Cf. Romains I, 20.
[551] I Corinthiens XIII, 12.
[552] Romains XI, 36.

LIVRE SEPTIÈME : UNITÉ DE SUBSTANCE.

Dieu le Père, qui a engendré le Fils ou la Vertu et la Sagesse, non-seulement est le Père de la Vertu et de la Sagesse, mais est lui-même Vertu et Sagesse et, également, le Saint-Esprit. Cependant, il n'y a pas trois Vertus ou trois Sagesses, mais une seule Vertu et une seule Sagesse, comme il n'y a qu'un Dieu et une essence. — Pourquoi les Latins disent-ils une essence et trois personnes et les Grecs une essence et trois substances ou hypostases ? — Ces expressions sont nécessaires pour signifier, d'une manière quelconque, ce que sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

CHAPITRE PREMIER.

CHACUNE DES TROIS PERSONNES DE LA TRINITÉ EST-ELLE SAGESSE PAR ELLE-MÊME ? DIFFICULTÉ DE CETTE QUESTION ET LE MOYEN DE LA RÉSOUDRE.

Approfondissons maintenant davantage, autant que Dieu nous le donnera, la question dont nous avons différé la solution tout à l'heure, à savoir : si chacune des trois personnes de la Trinité peut, en elle-même, indépendamment des autres, être appelée Dieu grand, sage, vrai, tout-puissant, juste, possédant tous les attributs essentiels et non relatifs ou si ces expressions ne doivent s'employer que quand on parle de la Trinité tout entière.

Cette question est soulevée par ces mots de l'Apôtre : « Le Christ vertu de Dieu et sagesse de Dieu »[553].

[553] I Corinthiens I, 24.

Dieu est-il le Père de sa propre sagesse et de sa propre vertu, de manière à être sage de la sagesse qu'il a engendrée et puissant de la vertu qu'il a engendrée, vertu et sagesse qu'il a toujours engendrées, puisqu'il est toujours puissant et sage ? Car, disions-nous, s'il en est ainsi, pourquoi ne serait-il pas le Père de la grandeur par laquelle il est grand, de la bonté par laquelle il est bon, de la justice par laquelle il est juste et ainsi des autres attributs ?

Que si toutes ces choses exprimées par des noms divers sont renfermées dans la même sagesse et la même vertu, en sorte que la grandeur soit la même chose que la vertu, la bonté la même chose que la sagesse et aussi la sagesse la même chose que la vertu comme nous l'avons déjà dit, souvenons-nous alors que, quand nous nommons un de ces attributs, c'est comme si nous les nommions tous.

On demande donc si le Père, pris en particulier, est sage, s'il est à lui-même sa propre sagesse ou s'il est sage seulement quand il parle, car il parle par le Verbe qu'il a engendré, non d'une parole qui se prononce, fait entendre un son et passe, mais de celle, dont il est dit que « le Verbe était en Dieu, que le Verbe était Dieu et que par lui tout a été fait »[554], Verbe égal à lui et par lequel il s'exprime lui-même toujours et sans changement, car il n'est pas Verbe lui-même, pas plus qu'il n'est Fils, ni image.

Or, quand il parle — nous exceptons ici le langage temporel que Dieu a fait entendre à la créature, langage qui bruit et passe __ quand il parle, dis-je, par ce Verbe coéternel, il ne doit pas être supposé seul, mais bien avec le Verbe lui-même, sans lequel il ne parlerait certainement pas.

Mais est-il sage seulement parce qu'il parle, de manière à être sagesse comme son Verbe ? Et être Verbe et être sagesse, est-ce la même chose ?

[554] Jean I, 1 et 3.

En peut-on dire autant de la vertu, tellement que vertu, sagesse et Verbe soient la même chose et que ces expressions soient seulement relatives, comme les mots Fils et image, de sorte que le Père, pris en particulier, ne soit pas puissant ou sage, mais seulement avec la vertu et la sagesse qu'il a engendrées, tout comme il ne parle pas seul, mais par le Verbe et avec le Verbe qu'il a engendré et ainsi, n'est-il grand que de la grandeur et avec la grandeur qu'il a engendrée ?

Et s'il n'est pas grand par autre raison qu'il est Dieu, s'il n'est grand que parce qu'il est Dieu, vu que être grand et être Dieu sont, pour lui, la même chose, il s'ensuit que, pris en particulier, il n'est pas Dieu, mais seulement par et avec la divinité qu'il a engendrée, de telle sorte que le Fils est la divinité du Père, comme il est la sagesse et la vertu du Père, comme il est le Verbe et l'image du Père.

Et comme, être et être Dieu sont, pour lui, la même chose, ainsi le Fils est aussi l'essence du Père, comme il est son Verbe et son image. Par conséquent encore, excepté sa qualité de Père, le Père n'est quelque chose que parce qu'il a un Fils, en sorte que non-seulement en tant que Père — et il est évident qu'il ne l'est point par rapport à lui-même, mais par rapport à son Fils, puisqu'il n'est Père que parce qu'il a un Fils —, mais encore, d'une manière absolue et par sa nature même, il n'existe que parce qu'il a engendré sa propre essence.

En effet, comme il n'est grand que par la grandeur qu'il a engendrée, ainsi il n'existe que par l'essence qu'il a engendrée, puisque être et être grand sont, en lui, une même chose.

Est-il donc le Père de son essence, comme il est le Père de sa grandeur, comme il est le Père de sa vertu et de sa sagesse ? Car sa grandeur est la même chose que sa vertu et son essence la même chose que sa grandeur.

Cette discussion est occasionnée par ces paroles : « Le Christ est la vertu de Dieu et la sagesse de Dieu ». C'est pourquoi, voulant traiter des choses insondables, nous sommes arrêtés, à cette difficulté : ou de dire que le Christ n'est pas la vertu de

Dieu et la sagesse de Dieu, ce qui serait la négation insolente et impie des paroles de l'Apôtre ou de reconnaître que le Christ est bien la vertu de Dieu et la sagesse de Dieu, mais que son Père n'est point le Père de sa propre vertu et de sa propre sagesse, impiété qui ne serait pas moindre, puisqu'il ne serait-pas le Père du Christ, vu que le Christ est la vertu de Dieu et la sagesse de Dieu ou que le Père n'est pas puissant par sa propre vertu, ni sage par sa propre sagesse.

Et qui oserait proférer ce blasphème : ou que, dans le Père, autre chose est d'être, autre chose d'être sage, en sorte qu'il ne serait pas sage par le seul fait qu'il existe, ce qui est vrai de l'âme humaine, laquelle est, tantôt insensée et tantôt sage, parce qu'elle est de nature changeante et ne possède pas la simplicité absolue et parfaite ; ou que le Père n'est point par lui-même et que non-seulement sa qualité de Père, mais son existence même est relative à son Fils ?

Comment donc le Fils sera-t-il de la même essence que le Père, si le Père, par lui-même, n'est pas l'essence, qu'il n'existe point par lui-même, mais ne possède l'être que par rapport à son Fils ?

Mais, dira-t-on, il faut bien plutôt dire qu'il est d'une seule et même essence, puisque le Père et le Fils ne sont qu'une seule et même essence, vu que le Père n'est pas par lui-même, mais seulement par rapport au Fils qu'il a engendré comme essence, essence par laquelle il est tout ce qu'il est.

Donc, ni l'un ni l'autre n'est par soi et tous les deux ne sont que relativement l'un à l'autre. Ou bien, dira-t-on du Père seul que non-seulement il n'est Père, mais qu'il n'est rien que par rapport à son Fils, tandis qu'on dira du Fils qu'il est par lui-même ?

Si cela est, comment nommera-t-on le Fils en lui-même ? L'appellera-t-on essence ?

Mais le Fils est l'essence du Père, comme il est la vertu et la sagesse du Père, comme il est le Verbe du Père et l'image du Père.

Ou, si l'on dit que le Fils est essence par lui-même, tandis que le Père n'est point essence, mais qu'il a engendré l'essence ; qu'il n'existe point par lui-même, mais par l'essence qu'il a engendrée, comme il est grand par la grandeur qu'il a engendrée ; donc, le Fils sera aussi, par lui-même, la grandeur ; donc, il sera aussi, par lui-même, la vertu, la sagesse, le Verbe et l'image.

Or, quoi de plus absurde que de dire qu'une image est sa propre image ?

Ou bien, si l'image et le Verbe ne sont pas la même chose que la vertu et la sagesse, que ces deux premiers termes s'entendent dans le sens relatif et ces deux derniers dans le sens absolu. Voilà que le Père ne sera plus sage de la sagesse qu'il a engendrée, puisqu'il ne peut pas être dit sage par rapport à elle et ni elle par rapport à lui.

En effet, tout rapport suppose deux termes. Reste donc à dire que le Fils est essence par rapport au Père. D'où ce résultat bien inattendu : que l'essence n'est pas l'essence ou du moins que quand on dit essence, on entend dire rapport.

Donnons un exemple : L'expression « maître » indique non une essence, mais un rapport vis-à-vis d'un serviteur. Mais quand on dit « homme » ou quelque autre chose de ce genre on indique une essence et non une relation.

Ainsi, quand on dit d'un homme qu'il est maître, le mot « homme » désigne l'essence, le mot « maître » la relation, car l'homme est homme en lui-même et maître par rapport à son serviteur et la raison de ce langage est que, si l'essence est prise dans le sens relatif, elle n'est plus proprement essence.

Ajoutons que toute essence prise dans le sens relatif est encore quelque chose en dehors de ce relatif. Ainsi, l'homme maître, l'homme serviteur, le cheval animal de somme, la pièce de monnaie arrhes sont homme, cheval, pièce de monnaie en eux-mêmes et sont des substances ou des essences et ce n'est que dans le sens relatif qu'on les appelle maître, serviteur, animal de somme, arrhes.

Mais si l'homme n'existait pas, c'est-à-dire n'était pas une substance, on ne pourrait le nommer maître relativement ; si le cheval n'était pas une essence, on ne pourrait lui donner la qualification relative d'animal de somme et si la pièce de monnaie n'était pas une substance, on ne pourrait l'appeler relativement arrhes.

Si donc le Père n'est pas quelque chose en lui-même, il est absolument impossible de lui attribuer un rapport.

Il n'en est pas ici comme d'un objet coloré, auquel la couleur se rapporte, cette couleur n'existant point par elle-même, mais appartenant toujours à l'objet coloré, tandis que l'objet lui-même __ bien qu'on ne l'appelle coloré que par rapport à sa couleur __ est, cependant, corps en lui-même.

Il ne faut donc pas s'imaginer que le Père n'est point dans un sens absolu, mais simplement par rapport à son Fils, tandis que ce même Fils aurait tout à la fois une existence propre et une existence relative à son Père, étant appelé, par lui-même, grandeur vraie et vertu puissante et, de plus, grandeur et vertu du Père grand et puissant, par laquelle le Père est grand et puissant.

Non, il n'en est pas ainsi. Mais l'un et l'autre sont substance et l'un et l'autre sont la même substance.

Or, comme il est absurde de dire que la blancheur n'est pas blanche, de même, il est absurde de dire que la sagesse n'est pas sage et comme la blancheur est dite blanche par elle-même, ainsi la sagesse est dite sage par elle-même.

Mais la blancheur du corps n'est pas une essence, puisque c'est le corps lui-même qui est essence et la blancheur sa qualité, qualité qui le fait nommer corps blanc, bien que, pour lui, exister et être blanc ne soient pas la même chose, car là, autre chose est la forme et autre chose la couleur et ni l'une ni l'autre n'existent par elles-mêmes, mais seulement dans un corps quelconque ; lequel corps n'est ni forme, ni couleur, mais seulement formé et coloré.

La vraie sagesse est sage et elle est sage par elle-même. Et, comme toute âme devient sage par participation à la sagesse, si cette âme redevient insensée, la sagesse n'en subsiste pas moins en elle-même. Elle ne change pas, parce que l'âme a changé en passant à la folie. Mais il n'en est pas de même de celui qui devient sage par elle, comme le corps devient blanc par la blancheur. En effet, quand ce corps prend une autre couleur, la blancheur ne subsiste plus, elle a tout à fait cessé d'être.

Que si le Père qui a engendré la sagesse est sage par elle et que, pour lui, être ne soit pas être sage, dès lors, son Fils est sa qualité et non plus son Fils. La simplicité a cessé d'être parfaite.

Mais, loin de nous cette pensée ! Car là l'essence est vraiment et souverainement simple et l'existence et la sagesse y sont une même chose.

Or, si être et être sage y sont une même chose, le Père n'est donc pas sage par la sagesse qu'il a engendrée. Autrement, il ne l'engendrerait pas, mais ce serait elle qui l'engendrerait lui-même.

En effet, qu'entendons-nous quand nous disons que être et être sage sont pour lui la même chose, sinon qu'il existe par ce qui le fait sage ?

Donc, la raison pour laquelle il est sage est aussi la raison pour laquelle il existe et, par conséquent, si la sagesse qu'il a engendrée est la raison pour laquelle il est sage, elle est aussi la raison pour laquelle il existe : ce qui ne peut avoir lieu que si elle l'engendre ou le crée.

Or, personne n'a jamais dit que la sagesse ait engendré ou créé le Père en aucune façon. Ne serait-ce pas là la plus grande des folies ?

Donc, le Père lui-même est aussi sagesse et le Fils est appelé sagesse du Père, comme il est appelé lumière du Père. C'est-à-dire que, comme il est lumière de lumière et que les deux ne sont qu'une même lumière, ainsi doit-on entendre qu'il est sagesse de sagesse et que tous les deux sont une même sagesse et, par conséquent, une seule essence, puisque là, être et être sage c'est la même chose.

En effet, s'il est de la sagesse d'être sage, de la puissance de pouvoir, de l'éternité d'être éternelle, de la justice d'être juste, de la grandeur d'être grande, il est de l'essence d'exister. Et comme, dans cette simplicité, la sagesse n'est pas autre chose que l'être, la sagesse n'est pas non plus autre chose que l'essence.

CHAPITRE II.

LE PÈRE ET LE FILS SONT, ENSEMBLES, UNE SEULE SAGESSE, COMME UNE SEULE ESSENCE, BIEN QU'ILS NE SOIENT PAS, ENSEMBLES, UN SEUL VERBE.

Le Père et le Fils sont donc, ensembles, une seule essence, une seule grandeur, une seule vérité, une seule sagesse. Mais le Père et le Fils ne sont pas, ensembles, un seul Verbe, parce qu'ils ne sont pas tous les deux un seul Fils.

En effet, comme le Fils est Fils relativement au Père et non relativement à lui-même, ainsi, le Verbe, quand on le nomme ainsi, se rapporte à celui dont il est le Verbe, car il est Fils par là même qu'il est Verbe et il est Verbe par là même qu'il est Fils.

Donc, puisque le Père et le Fils, ensembles, ne sont, évidemment, pas un seul Fils, il s'ensuit que le Père et le Fils, ensembles, ne sont pas un seul Verbe des deux.

Voilà pourquoi le Verbe n'est pas Verbe parce qu'il est sagesse, puisqu'il est nommé Verbe, non par rapport à lui-même, mais seulement par rapport à celui dont il est le Verbe, comme il est nommé Fils par rapport à son Père, tandis qu'il est sagesse parce qu'il est essence. Et, comme l'essence est une, la sagesse est une.

Or, comme le Verbe est sagesse, mais n'est pas Verbe parce qu'il est sagesse — car il est Verbe relativement et sagesse essentiellement — entendons, quand on dit Verbe, qu'on parle de la sagesse née pour être Fils et image. Et quand on prononce ces deux mots « sagesse née », entendons, dans l'un, « née » et le Verbe et l'image et le Fils.

Toutefois, dans ces trois expressions, ne cherchons pas l'essence, parce qu'elles sont relatives. Mais dans l'autre, « sagesse », qui est une expression absolue, puisque la sagesse est sage par elle-même, entendons l'essence même, pour qui être et être sage sont une même chose.

Par conséquent, le Père et le Fils sont, ensembles, une seule sagesse, parce qu'ils sont une seule essence et, en particulier, sagesse de sagesse, comme essence d'essence.

Ainsi, quoique le Père ne soit pas le Fils et ni le Fils le Père, quoique l'un ne soit pas engendré et que l'autre le soit, ils n'en sont pas moins une seule essence, car les noms de Père et de Fils ne sont que relatifs.

Mais l'un et l'autre sont, ensembles, une seule sagesse et une seule essence, pour laquelle être et être sage sont une même chose. Mais ils ne sont pas tous les deux, ensembles, Verbe ou Fils, parce que être et être Verbe ou Fils ne sont pas la même chose, ces expressions n'étant que relatives, comme nous l'avons déjà suffisamment démontré.

CHAPITRE III.

POURQUOI LES ÉCRITURES ATTRIBUENT, PARTICULIÈREMENT AU FILS, LA SAGESSE, BIEN QUE LE PÈRE ET LE SAINT-ESPRIT SOIENT AUSSI SAGESSE.

Pourquoi donc les Écritures ne parlent-elles presque jamais de la sagesse que pour la montrer engendrée ou créée de Dieu ?

Sagesse engendrée par qui tout a été fait. Sagesse créée ou faite dans les hommes, par exemple, quand ils se tournent vers la sagesse qui n'a pas été créée ou faite, mais engendrée et qu'ils en reçoivent la lumière, car alors, il se forme en eux quelque chose qui s'appelle leur sagesse, ce que les Écritures elles-mêmes prédisent

ou racontent quand elles disent que « le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous »[555], le Christ étant devenu sagesse en devenant homme.

Et si la sagesse ne parle pas dans ces livres ou si on n'y parle d'elle que pour montrer qu'elle est née ou créée de Dieu, quoique le Père lui-même soit sagesse, ne serait-ce pas pour nous recommander et proposer à notre imitation cette sagesse même, sur le modèle de laquelle nous sommes formés ?

Car le Père la nomme pour qu'elle soit son Verbe. Non ce verbe qui sort de la bouche, s'exprime par un son et demande de la réflexion avant d'être prononcé, verbe qui appartient à l'espace et au temps, tandis que l'autre est éternel et, en nous éclairant, nous dit de lui-même et de son Père, ce qu'il faut dire aux hommes.

Aussi, le Christ a-t-il dit : « Et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler »[556], parce que le Père révèle par son Fils, c'est-à-dire par son Verbe.

Si, en effet, la parole temporelle et transitoire que nous prononçons, tout à la fois se manifeste elle-même et fait connaître l'objet dont nous parlons, à combien plus forte raison le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait !

Il révèle le Père en tant que Père, parce qu'il est la même chose, qu'il est ce qu'est le Père, en tant qu'il est sagesse et essence, car, en tant que Verbe, il n'est point ce qu'est le Père, parce que le Père n'est pas Verbe, parce qu'il n'est lui-même appelé Verbe ou Fils que dans le sens relatif, ce que le Père n'est certainement point.

Et le Christ est appelé vertu et sagesse de Dieu parce qu'il est lui-même vertu et sagesse du Père, qui est vertu et sagesse ; comme il est lumière du Père qui est lumière et source de vie en Dieu le Père qui est, certainement, source de vie.

[555] Jean I, 14.
[556] Matthieu XI, 27.

Il est écrit : « Parce que la source de vie est en vous et que nous verrons la lumière dans votre lumière »[557] et encore : « Car, comme le Père a la vie en lui-même, ainsi, il a donné au Fils d'avoir en lui-même la vie »[558] et ailleurs : « Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant au monde » et « le Verbe, cette lumière, était en Dieu » et de plus : « le Verbe était Dieu »[559].

Or, « Dieu est lumière et il n'y a point de ténèbres en lui »[560], mais c'est une lumière spirituelle et non corporelle. Spirituelle, non dans le sens d'illumination, comme quand le Christ dit aux apôtres : « Vous êtes la lumière du monde »[561], mais « la lumière qui éclaire tout homme », la sagesse essentielle et souveraine qui est Dieu et par laquelle nous agissons ici-bas.

Le Fils est donc sagesse du Père qui est sagesse, comme il est lumière de lumière et Dieu de Dieu, en sorte que le Père est lumière en lui-même et le Fils lumière en lui-même ; que le Père est Dieu en lui-même et le Fils Dieu en lui-même.

Par conséquent, le Père est, en lui-même, sagesse et le Fils en lui-même sagesse. Et comme les deux ensembles sont une seule lumière et un seul Dieu, ainsi les deux ne sont qu'une seule sagesse.

Mais « Dieu a fait le Fils notre sagesse, notre justice et notre sanctification »[562], parce que nous nous tournons vers lui temporellement, c'est-à-dire pendant quelque temps, afin de demeurer avec lui dans l'éternité. Et « le Verbe » lui-même, aussi dans le temps, « a été fait chair et a habité parmi nous »[563].

---

[557] Psaume XXXV, 10.
[558] Jean V, 26.
[559] Jean I, 9 et 1.
[560] I Jean I, 5.
[561] Matthieu V, 14.
[562] I Corinthiens I, 30.
[563] Jean I, 14.

Voilà pourquoi, lorsque les Écritures disent ou racontent quelque chose de la sagesse, soit qu'elle parle elle-même ou qu'on parle d'elle, c'est surtout du Fils qu'il s'agit.

A l'exemple de cette image, ne nous éloignons pas de Dieu, puisque nous sommes aussi l'image de Dieu, non une image égale et née du Père comme celle-là, mais créée du Père par le Fils. De plus, nous sommes éclairés par la lumière, tandis qu'elle est la lumière qui éclaire.

Voilà pourquoi elle nous sert de modèle, sans en avoir elle-même.

En effet, elle n'est point formée sur quelque autre image antérieure du Père, de qui elle est absolument inséparable, étant la même chose que celui de qui elle est.

Pour nous, nous nous efforçons d'imiter celui qui est permanent, de suivre celui qui est immuable et de marcher en lui pour tendre à lui, parce que, par son abaissement, il est devenu notre voie dans le temps, pour être, par sa divinité, notre demeure éternelle.

Étant, dans la forme de Dieu, égal à Dieu et Dieu lui-même, il offre un modèle aux esprits purs, qui ne sont point tombés par orgueil. Puis, pour procurer encore, dans son exemple, une voie de retour à l'homme déchu qui, à raison de la tache du péché et des châtiments infligés à sa condition mortelle, ne pouvait plus voir Dieu, « il s'est anéanti lui-même », non en changeant rien à sa divinité, mais en revêtant notre nature changeante, « et prenant la forme d'esclave »[564], il est venu à nous « en ce monde »[565] et il était dans ce monde, parce que « le monde a été fait par lui ». Il est venu, dis-je, pour donner l'exemple à ceux qui voient en haut sa divinité, à ceux qui admirent en bas son humanité, à ceux qui se portent bien, pour conserver leur santé, aux malades, pour les guérir, aux mourants pour bannir la crainte, aux morts pour leur donner le

[564] Philippiens II, 7.
[565] I Timothée I, 15.

gage de la résurrection, « gardant en tout, lui-même, la primauté »[566], afin que l'homme qui ne devait chercher le bonheur qu'en Dieu et ne pouvait sentir Dieu, pût, sur les pas du Dieu fait homme, suivre celui qu'il pouvait sentir et qu'il devait suivre.

Aimons-le donc et attachons-nous à lui, au moyen de « la charité répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné »[567].

Ainsi, il n'est pas étonnant, après que l'image égale au Père s'est donnée à nous pour modèle, afin de nous réformer à l'image de Dieu, il n'est pas étonnant, dis-je, que quand l'Écriture parle de la sagesse, elle parle du Fils que nous suivons, en vivant sagement, bien que le Père aussi soit sagesse, comme il est lumière et Dieu.

Et l'Esprit-Saint aussi, soit qu'on voie en lui la souveraine charité qui unit le Père et le Fils et nous unit à eux — sentiment qui n'est point indigne de lui, puisqu'il est écrit : « Dieu est amour »[568] et comment ne serait-il pas aussi sagesse, puisqu'il est lumière, « Dieu est lumière »[569] ? — soit qu'on désigne son essence d'une autre manière et par un mot spécial, l'Esprit-Saint, dis-je, est aussi lumière, puisqu'il est Dieu et, étant lumière, il est évidemment sagesse.

Or, que l'Esprit-Saint existe c'est ce que l'Écriture nous crie par la bouche de l'Apôtre, qui nous dit : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu ? » Puis, il ajoute aussitôt : « Et que l'Esprit de Dieu habite en vous ?»[570]

En effet, Dieu habite dans son temple. Et ce n'est pas comme ministre que l'Esprit de Dieu habite dans le temple de Dieu, car, ailleurs, l'Apôtre nous dit, en termes plus clairs : « Ne savez-vous pas que vos corps sont le temple de l'Esprit-Saint, qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu et que, ainsi, vous n'êtes plus à vous-

[566] Colossiens I, 18.
[567] Romains V, 15.
[568] I Jean IV, 8.
[569] I Jean I, 5.
[570] I Corinthiens III, 16.

mêmes ? Car vous avez été achetés à haut prix. Glorifiez donc Dieu dans votre corps »[571].

Or, qu'est-ce que la sagesse, sinon une lumière spirituelle et immuable ?

Sans doute le soleil aussi est une lumière, mais une lumière matérielle. La créature spirituelle est aussi une lumière, mais qui n'est point immuable.

Donc, le Père est lumière, le Fils est lumière, le Saint-Esprit est lumière et, cependant, tous ensembles ne sont point trois lumières, mais une seule lumière.

Voilà pourquoi le Père est sagesse, le Fils est sagesse, le Saint-Esprit est sagesse et tous ensembles ne sont point trois sagesses, mais une seule sagesse. Et comme, là, être et être sage sont une même chose, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'une seule essence. Là encore, être et être Dieu sont une même chose. Donc, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un seul Dieu.

CHAPITRE IV.

POURQUOI LES GRECS ONT ÉTÉ OBLIGÉS DE DIRE TROIS HYPOSTASES ET LES LATINS TROIS PERSONNES.

En traitant de ces ineffables mystères et pour exprimer, en quelque façon, des choses qu'il n'est pas possible d'exprimer, les Grecs ont dit une essence et trois substances et les Latins, une essence ou substance et trois personnes, vu que, dans notre langue latine, comme nous l'avons déjà dit, essence signifie substance[572].

On a adopté ce langage afin de se faire comprendre au moins « en énigme »[573] et pour répondre à ceux qui demandent ce que c'est que ces trois, que la vraie foi dis-

[571] I Corinthiens VI, 19 et 20.
[572] Cf. Livre V, chap. II.
[573] I Corinthiens XIII, 12.

tingue au nombre de trois, puisqu'elle ne dit point que le Père soit le Fils, ni que le Saint-Esprit, qui est le don de Dieu, soit le Père ou le Fils.

Quand donc on demande ce que c'est que ces trois *tria vel tres*, nous nous efforçons de trouver une expression particulière ou générale qui les renferme et nous n'en rencontrons pas, parce que l'excellence infinie de la Divinité est au-dessus de tout langage connu.

En effet, quand il s'agit de Dieu, la pensée approche plus de la réalité que le langage et la réalité est bien au-dessus de la pensée.

Quand nous disons que Jacob n'est pas Abraham et qu'Isaac n'est ni Abraham et ni Jacob, nous reconnaissons qu'Abraham Isaac et Jacob sont trois êtres distincts. Et si on nous demande ce que c'est que ces trois, nous répondons que ce sont trois hommes, si nous voulons leur donner un nom spécial au pluriel et que ce sont trois êtres vivants, si nous voulons leur donner un nom général, car l'homme, selon la définition des anciens, est un être vivant doué de raison et sujet à la mort.

Ou, si nous voulons employer le langage de nos Écritures, nous dirons que ce sont trois âmes, en donnant à l'homme entier, composé d'un corps et d'une âme, le nom de l'âme, sa meilleure partie.

C'est ainsi qu'on lit que Jacob descendit en Égypte avec soixante-dix âmes, c'est-à-dire soixante-dix personnes[574].

De même, quand nous disons : Ton cheval n'est pas le mien et celui d'un tiers n'est ni le mien ni le tien, nous reconnaissons que ce sont trois êtres. Si on nous demande ce que c'est que ces trois êtres, nous répondrons, par le nom spécial, que ce sont trois chevaux ou, par le nom général, que ce sont trois animaux.

[574] Genèse XLVI, 27, Exode I, 5 et Deutéronome X, 22.

Et encore, quand nous disons qu'un bœuf n'est pas un cheval et qu'un chien n'est ni un bœuf ni un cheval, nous parlons de trois choses et si on nous demande ce que c'est que ces trois choses, nous ne répondons plus, par le nom spécial, que ce sont trois chevaux ou trois bœufs ou trois chiens, mais, par le nom général, que ce sont trois animaux ou, par une expression plus étendue encore, que ce sont trois substances ou trois créatures ou trois natures.

Or, tout ce qui peut s'énoncer au pluriel sous un seul mot spécial peut aussi s'exprimer sous un seul mot général, mais tout ce qui peut s'exprimer sous un seul mot général, ne peut pas se désigner sous un seul mot spécial.

En effet, ce qui s'appelle, du nom spécial, trois chevaux, peut aussi s'appeler trois animaux. Mais le cheval, le bœuf et le chien ne peuvent se désigner que par un nom général, animaux, substances ou tout autre de ce genre. L'on ne peut dire, par le mot spécial, que ce sont trois chevaux, trois bœufs ou trois chiens, car nous ne désignons sous un seul nom au pluriel que les objets auxquels le sens de ce nom peut s'appliquer en commun.

Or, ce qu'Abraham, Isaac et Jacob ont de commun c'est d'être homme. Voilà pourquoi on les appelle trois hommes.

Ce que le cheval, le bœuf et le chien ont de commun c'est d'être animal, voilà pourquoi on les appelle trois animaux.

De même, trois lauriers peuvent s'appeler trois lauriers ou trois arbres. Mais le laurier, le myrte et l'olivier ne peuvent s'appeler que trois arbres ou trois substances ou trois natures.

Ainsi, trois pierres peuvent s'appeler trois pierres ou trois corps, mais la pierre, le bois et le fer ne peuvent se désigner que sous le nom de trois corps ou sous quelque autre expression plus générale encore.

Si donc le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois, cherchons ce que sont ces trois et ce qu'ils ont de commun.

Ce qu'ils ont de commun n'est pas le titre de Père, tellement qu'ils soient pères les uns des autres, comme des amis, par exemple, dont on peut dire que ce sont trois amis, parce qu'ils le sont relativement et réciproquement.

Ici, cela n'a point lieu, puisque le Père seul y est Père et Père, non de deux fils, mais d'un Fils unique. Il n'y a pas non plus trois fils, puisque le Père n'y est point fils, non plus que le Saint-Esprit. Il n'y a pas davantage trois Esprits-Saints, puisque l'Esprit-Saint, étant appelé proprement don de Dieu, n'est ni le Père ni le Fils.

Qu'est-ce donc que ces trois ?

Si ce sont trois personnes, c'est que la qualité de personne leur est commune. Ce sera donc, d'après le langage usité, leur nom spécial ou général.

Mais là où il n'y a pas de différence de nature, les êtres renfermés sous une dénomination générale peuvent aussi recevoir une dénomination spéciale. En effet, la différence de nature fait que le laurier, le myrte et l'olivier ou le cheval, le bœuf et le chien ne peuvent être appelés d'un nom spécial. Ceux-là, trois lauriers et ceux-ci, trois bœufs, mais seulement d'un nom général : trois arbres, trois animaux.

Or, ici où il n'y a pas de différence d'essence, il faut que les trois aient un nom spécial et nous n'en trouvons pas, car le mot personne est général, à tel point qu'il peut s'appliquer même à l'homme, malgré la distance infinie qui sépare l'homme de Dieu.

De plus, à nous en tenir à une expression générale, si nous donnons le nom de personnes aux trois parce que la qualité de personne leur est commune — autrement on ne pourrait les appeler ainsi, pas plus qu'on ne peut les appeler trois fils, parce que la qualité de fils ne leur est pas commune — pourquoi ne les appellerons-nous pas aussi trois dieux ?

Évidemment, puisque le Père est personne, le Fils personne, le Saint-Esprit personne, il y a trois personnes. Par conséquent, puisque le Père est Dieu, le Fils Dieu, le Saint-Esprit Dieu, pourquoi n'y a-t-il pas trois dieux ?

Ou bien si, par leur ineffable union, les trois ne font qu'un Dieu, pourquoi ne font-ils pas aussi une seule personne, en sorte que nous ne puissions pas plus dire trois personnes — bien que nous donnions à chacun en particulier le nom de personne — que nous ne pouvons dire trois Dieux, quoique nous donnions en particulier le nom de Dieu au Père, au Fils et au Saint-Esprit ? Est-ce parce que l'Écriture ne parle pas de trois dieux ?

Mais nulle part, que nous sachions, cette même Écriture ne parle de trois personnes.

Serait-ce parce que, si l'Écriture ne parle ni d'une ni de trois personnes — nous y voyons, en effet, la personne du Seigneur, nulle part le Seigneur nommé personne — on a dû, pour le langage et la discussion, parler de trois personnes, ce que l'Écriture ne dit pas, mais ne contredit pas, tandis que, si nous parlions de trois dieux, elle s'élèverait contre nous, en disant : « Écoute, Israël ! Le Seigneur ton Dieu est un Dieu un »[575] ?

Pourquoi alors ne serait-il pas permis de parler de trois essences, ce que l'Écriture ne dit pas non plus, mais ne contredit pas davantage ? Car, si essence est le nom spécial commun aux trois, pourquoi ne dit-on pas trois essences, comme on dit d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, que ce sont trois hommes, parce que homme est le nom spécial commun à tous les hommes ?

Que si le mot essence n'est pas un nom spécial, mais général, vu que l'homme, l'animal, l'arbre, l'astre, l'ange sont appelés essence, pourquoi ne dit-on pas ici trois essences comme on dit que trois chevaux sont trois animaux, trois lauriers, trois arbres et trois pierres trois corps ?

[575] Deutéronome VI, 4.

Ou si, à cause de l'unité de la Trinité, on ne dit pas trois essences, mais une essence, pourquoi, à raison de cette même unité, ne dit-on pas une substance ou une personne, au lieu de trois substances ou de trois personnes ? Car si le nom d'essence leur est commun, tellement que chacun en particulier puisse être appelé essence, celui de substance ou personne leur est également commun.

En effet, il faut comprendre que ce que nous avons dit des personnes d'après le génie de notre langue, les Grecs l'entendent des substances, d'après le génie de la leur. Ils disent donc trois substances et une essence, comme nous disons trois personnes et une essence ou une substance.

Que nous reste-t-il donc, sinon à avouer que ces expressions nous ont été imposées par la nécessité de parler, de soutenir de nombreuses discussions contre les pièges ou les erreurs des hérétiques ?

En effet, l'indigence humaine s'efforçant de mettre, par le langage, à la portée des hommes, ce que l'esprit perçoit, au fond de la pensée, du Seigneur Dieu son Créateur, a craint, soit par un pieux sentiment de foi, soit par une vue quelconque de l'intelligence, a craint de dire trois essences, de peur de laisser croire à quelque différence dans cette parfaite égalité.

D'autre part, elle ne pouvait se dispenser de reconnaître trois choses, car c'est pour s'y être refusé que Sabellius est tombé dans l'hérésie. En effet, l'Écriture établit, de la manière la plus certaine et l'esprit perçoit, par une vue indubitable, cette pieuse croyance que le Père, le Fils et le Saint-Esprit existent et que le Fils n'est point le même que le Père, ni le Saint-Esprit le même que le Père ou le Fils.

Mais que sont ces trois ?

L'indigence humaine a cherché à l'exprimer et elle s'est servie de ces mots hypostases ou personnes, entendant par là, non une diversité, mais une distinction, de manière à laisser subsister, non-seulement l'unité, puisqu'on ne parle que d'une seule essence, mais aussi la Trinité, puisqu'on distingue trois hypostases ou personnes.

En effet, si être et subsister sont la même chose en Dieu, on ne pouvait dire trois substances, puisqu'on ne peut dire trois essences, de même que, être et être sage, étant la même chose en Dieu, on ne peut pas plus dire trois sagesses que trois essences. Et encore, puisque, pour lui, être et être Dieu sont une seule chose, il n'est pas plus permis de dire trois essences, que trois dieux.

Mais, si être et subsister ne sont point pour Dieu la même chose, pas plus que être Dieu et être Père ou Seigneur — car être est un terme absolu, tandis que Père est un terme relatif au Fils et Seigneur est un terme relatif au serviteur —, le mot subsister serait donc aussi relatif, comme l'acte d'engendrer ou de dominer. Alors, la substance ne serait plus proprement substance, mais un rapport, car, comme le mot essence dérive de être (*esse*), ainsi, le mot substance dérive de subsister.

Or, il est absurde de donner au mot substance un sens relatif, car tout être subsiste en lui-même. À combien plus forte raison Dieu ?

CHAPITRE V.

EN DIEU, SUBSTANCE EST UN TERME ABUSIF, ESSENCE EST LE MOT PROPRE.

Si tant est, cependant, que le mot subsister soit digne de Dieu, on comprend ce mot quand il s'applique à des choses qui servent de sujets à d'autres, comme par exemple à la couleur ou à la forme, s'il s'agit d'un corps, car le corps subsiste et c'est pour cela qu'on l'appelle substance, mais la couleur et la forme appliquées à ce corps qui subsiste ne sont pas substances, mais seulement dans une substance, de telle sorte que, si elles cessent d'être, elles n'empêchent pas le corps d'être corps, parce que, pour lui, être et avoir telle couleur et telle forme ne sont pas la même chose.

Le mot substance s'applique donc proprement aux choses changeantes et qui ne sont pas simples. Mais si Dieu subsiste en ce sens qu'on puisse justement l'appeler

substance, il y a donc en lui quelque chose dont il n'est que le sujet et il n'est donc pas simple. Ce n'est donc pas pour lui la même chose d'être et d'être tout ce qu'on peut dire de lui, grand, par exemple, tout-puissant, bon et le reste.

Or, c'est une impiété de dire que Dieu subsiste, c'est-à-dire qu'il est simple sujet de sa bonté, que cette bonté n'est pas sa substance même ou plutôt son essence ; qu'il n'est pas sa bonté même, mais que cette bonté est en lui comme en un sujet.

Il est donc évident que le mot de substance est abusif pour désigner en Dieu ce qu'exprime le mot essence, qui est plus usité et proprement et justement employé, à tel point que Dieu seul doit être appelé essence.

En effet, il existe vraiment seul, parce que seul il est immuable et c'est en ce sens qu'il a révélé son nom à son serviteur Moïse, quand il lui a dit : « Je suis celui qui suis » et encore : « Tu leur diras : Celui qui est m'a envoyé vers vous »[576].

Cependant, soit qu'on l'appelle essence (ce qui est le mot propre), soit qu'on le nomine substance (ce qui est le terme abusif), en tout cas, on parle dans le sens absolu et non dans le sens relatif.

Alors, être et subsister seront la même chose en Dieu et si la Trinité n'est qu'une essence, elle ne sera non plus qu'une substance. Il est donc peut-être plus juste de dire trois personnes que trois substances.

CHAPITRE VI.

POURQUOI, DANS LA TRINITÉ, NE DIT-ON PAS UNE PERSONNE ET TROIS ESSENCES. L'HOMME EST FAIT A L'IMAGE ET EST L'IMAGE DE DIEU.

Mais pour ne pas paraître partial, étudions encore ce point.

[576] Exode III, 14.

Du reste, les Grecs pourraient, s'ils le voulaient, dire trois personnes, *tría prósopa*, comme ils disent trois substances, *treis upostaseis*. Mais ils ont peut-être cru cette dernière expression plus conforme au génie de leur langue, car le raisonnement est le même pour les personnes. En Dieu, être ou être personne est absolument la même chose.

En effet, si le mot être est absolu et le mot personne relatif, il faudra donc dire des trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit, ce que nous disons de trois amis, de trois proches ou de trois voisins: qu'aucun d'eux ne l'est par rapport à lui-même, mais seulement par rapport aux autres. Ainsi, chacun d'eux est l'ami, le parent ou le voisin des deux autres, puisque ces expressions ont une signification relative.

Quoi donc ? Dirons-nous que le Père est la personne du Fils et du Saint-Esprit ou que le Fils est la personne du Père et du Saint-Esprit ou que le Saint-Esprit est la personne du Père et du Fils ?

Mais nulle part le mot de personne ne s'emploie en ce sens et quand, dans la Trinité, nous parlons de la personne du Père, nous n'entendons pas autre chose que la substance même du Père.

C'est pourquoi, comme la substance du Père est le Père même, non en tant qu'il est Père, mais en tant qu'il est, ainsi la personne du Père n'est pas autre chose que le Père lui-même, car c'est en lui-même qu'il est dit personne et non par rapport au Fils ou au Saint-Esprit, tout comme c'est en lui-même qu'il est dit Dieu, grand, bon, juste etc. Et comme être et être Dieu, grand, bon, sont, pour lui, la même chose, ainsi être et être personne sont aussi, pour lui, la même chose.

Pourquoi donc n'appelons-nous pas ces trois choses une seule personne, comme nous les appelons une seule essence et un seul Dieu, mais pourquoi disons-nous trois personnes, quand nous ne disons pas trois dieux ou trois essences, sinon parce que nous voulons avoir au moins un mot pour exprimer la Trinité et ne pas res-

ter muets quand on nous demande ce que c'est que ces trois, puisque nous confessons qu'ils sont trois ?

Que si essence est le mot du genre et substance ou personne le nom de l'espèce, comme le pensent quelques-uns, je ne répéterai point ce que j'ai dit plus haut, qu'il faudra parler de trois essences comme on parle de trois substances ou de trois personnes, comme on parle de trois chevaux, qui sont trois animaux de la même espèce, cheval étant l'espèce et animal, le genre, car, là non plus, l'espèce n'est pas prise au pluriel et le genre au singulier, comme si on disait: trois chevaux sont un seul animal, mais comme on dit trois chevaux du nom de l'espèce, on dit trois animaux du nom du genre.

Et si l'on dit que le mot substance ou personne ne désigne pas l'espèce, mais quelque chose de particulier et d'individuel, en sorte qu'il ne se prendrait pas dans le sens du mot homme, qui est commun à tous les hommes, mais dans le sens de tel ou tel homme, Abraham, Isaac, Jacob ou tel individu qu'on peut indiquer du doigt ; dans ce sens, dis-je, on n'échapperait point encore au même raisonnement.

En effet, dire qu'Abraham, Isaac et Jacob sont trois individus c'est dire aussi que ce sont trois hommes et trois âmes. Pourquoi alors, si nous nous en tenons à une notion sur le genre, l'espèce et l'individu, ne pas dire trois essences, aussi bien que trois substances ou trois personnes ?

Mais, comme je l'ai dit, je passe là-dessus et me borne à dire que, si essence est le genre, une seule essence n'a pas plusieurs espèces. Par exemple, si animal est le genre, un seul animal n'a pas plusieurs espèces. Donc, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas trois espèces d'une seule essence.

Mais, si l'essence est espèce, comme l'homme est espèce, donc, les trois choses que nous appelons substances ou personnes ont la même espèce, de même qu'Abraham, Isaac et Jacob ont en commun l'espèce qui s'appelle homme.

Cependant, si l'espèce homme se subdivise en Abraham, Isaac et Jacob, un seul homme ne peut pas se subdiviser en plusieurs hommes. Cela est tout à fait impossible, puisqu'un seul homme est un homme indivisible.

Pourquoi donc une seule essence se subdivise-t-elle en trois substances ou personnes ? Car si l'essence est espèce, dans l'homme par exemple, il n'y a qu'une essence là où il n'y a qu'un seul homme.

Serait-ce que comme nous disons de trois hommes ayant le même sexe, le même tempérament, le même caractère, qu'ils n'ont qu'une seule nature. En effet, ce sont trois hommes et leur nature est une, de même nous disons ici que trois substances sont une seule essence ou que trois personnes sont une seule substance ou essence ?

Sans doute il y a là une analogie quelconque, car les anciens auteurs latins ne connaissant pas ces mots d'essence ou de substance, qui sont d'origine récente, y substituaient celui de nature.

Nous ne parlons donc pas ici d'après le genre et les espèces, mais, pour ainsi dire, d'une matière commune et identique. C'est ainsi que nous dirions de trois statues faites du même or, que c'est le même or, sans exprimer que l'or est le genre, les statues les espèces, ni que l'or est espèce et les statues individus, car aucune espèce ne sort des individus qui lui appartiennent, ni ne s'étend au delà.

Quand j'ai défini la nature de l'homme, qui est un nom d'espèce, ma définition renferme tous les individus hommes et ne s'étend à rien qui ne soit pas homme.

Mais quand je définis l'or, ce mot ne s'applique pas seulement aux statues d'or, mais aux anneaux et à tout objet fait de ce métal. Ma définition subsiste, même si l'or n'est pas fabriqué et les statues sont encore statues, même quand elles ne sont pas d'or.

De même, aucune espèce ne dépasse la définition du genre qui lui est propre.

En effet, quand j'ai défini l'animal, le cheval étant une espèce de genre animal, tout cheval est animal.

Mais toute statue n'est pas or. Ainsi, quand nous disons de trois statues d'or que c'est le même or, nous n'entendons pas dire que l'or est le genre et les statues des espèces.

Donc, quand nous disons de la Trinité qu'elle consiste en trois personnes ou substances, qu'elle est une seule essence et un seul Dieu, nous n'entendons pas dire que ces trois personnes soient, en quelque sorte, d'une même matière, quelques explications qui aient pu être données d'ailleurs, car, hors de cette Trinité, il n'y a rien qui soit de son essence. Pourtant, nous disons que ces trois personnes sont de la même essence ou qu'elles n'ont qu'une seule essence, mais nous ne disons pas cela en ce sens que l'essence soit autre chose que la personne, comme, par exemple, pour trois statues faites du même or, nous pouvons dire que c'est le même or, bien que autre chose soit d'être or, autre chose d'être statue.

Également, quand nous disons de trois hommes que c'est une seule nature ou que ces trois hommes sont de la même nature, on peut dire aussi qu'ils sont faits de la même nature, puisque en vertu de cette même nature, trois autres hommes peuvent exister.

Mais il n'en est pas de même de l'essence de la Trinité, puisqu'aucune autre personne ne peut en être formée.

De plus, un homme seul n'est pas autant que trois réunis et deux sont plus qu'un. Dans des statues d'or égales, il y a plus d'or dans trois réunies que dans chacune d'elles et moins d'or dans une que dans deux.

Mais, en Dieu il n'en est pas ainsi. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit réunis ne sont pas une essence plus grande que le Père seul ou le Fils seul. Mais ces trois substances ou personnes, comme on voudra les appeler, réunies ensembles sont égales à chacune d'elles, ce que l'homme animal ne saurait comprendre, car il ne peut imaginer que des substances matérielles et des espaces plus ou moins grands, à travers les fantômes qui voltigent dans sa tête sous des formes corporelles.

En attendant qu'il soit dégagé de ces immondices, qu'il croie au Père, au Fils et au Saint-Esprit, en un Dieu unique, grand, tout-puissant, bon, juste, miséricordieux, créateur de toutes les choses visibles et invisibles ; qu'il croie tout ce que le langage humain peut exprimer de digne et de vrai. Et quand il entend dire que le Père est le seul Dieu, qu'il n'en sépare point le Fils ni le Saint-Esprit, car le seul Dieu est avec celui avec lequel il ne fait qu'un Dieu, puisque, quand nous entendons dire du Fils aussi qu'il est le seul Dieu, nous ne pouvons, en aucune façon, le séparer du Père ou du Saint-Esprit.

Qu'il confesse donc une seule et même essence et ne se figure point une personne plus grande ou meilleure qu'une autre et ni une différence quelconque entre elles. Non, cependant, que le Père soit le Fils et le Saint-Esprit, ni que l'attribut relatif de l'un soit celui de l'autre. Le nom de Verbe, par exemple, ne se donnant qu'au Fils et celui de Don qu'au Saint-Esprit.

Et c'est pour cela qu'ils admettent le nombre pluriel, comme on le voit dans l'Évangile : « Moi et mon Père nous sommes un »[577].

Jésus dit, tout à la fois : « Un » et : « Nous sommes ». « Un », quant à l'essence, parce que c'est le même Dieu : « Nous sommes », au point de vue relatif, l'un étant le Père et l'autre le Fils.

Parfois, l'unité d'essence n'est point exprimée et on ne mentionne que les relatifs au pluriel : « Moi et mon Père, nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure en lui »[578].

« Nous viendrons et nous ferons notre demeure », au pluriel, parce qu'il a d'abord dit : « Moi et mon Père », c'est-à-dire le Fils et le Père, deux termes relatifs.

[577] Jean X, 30.
[578] Jean XIV, 23.

D'autres fois, le sens est entièrement couvert, comme dans ce passage de la Genèse : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance »[579]. « Faisons, notre ». Pluriels et qui ne peuvent s'entendre que dans le sens relatif.

En effet, il ne s'agit pas de dieux se proposant de faire l'homme à leur image et à leur ressemblance, mais du Père, du Fils et du Saint-Esprit créant l'homme à l'image du Père, du Fils et du Saint-Esprit, afin que l'homme soit l'image de Dieu.

Or, Dieu est Trinité, mais comme cette image n'était, nullement, l'égale de Dieu, quelle n'était point née de lui, mais créée par lui, on a voulu exprimer cela en disant que c'était une image faite à l'image, c'est-à-dire non pareille, mais ressemblante jusqu'à un certain point, car ce n'est point par la distance locale, mais par la ressemblance ou la dissemblance qu'on s'approche ou qu'on s'éloigne de Dieu.

Il en est qui établissent ici une distinction et veulent que le Fils soit l'image et l'homme, non l'image, mais fait à l'image.

L'apôtre les réfute en disant : « L'homme ne doit pas voiler sa tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu »[580].

Il ne dit pas : à l'image, mais « l'image ». Pourtant, quand, ailleurs, on dit « à l'image », il ne s'agit pas du Fils, qui est l'image égale au Père. Autrement, on ne dirait pas : « à notre image ». Pourquoi « nôtre », quand le Fils est l'image du Père seul ?

Mais, comme nous l'avons dit, à cause de l'imperfection de la ressemblance, l'homme est dit fait « à l'image » et on ajoute « notre » pour que l'homme soit l'image de la Trinité, non image égale à la Trinité, comme le Fils l'est au Père, mais ressemblante en certains points, ainsi que nous l'avons expliqué.

[579] Genèse I, 26.
[580] I Corinthiens XI, 7.

C'est ainsi qu'entre des objets différents on signale un certain rapprochement, non de lieu, mais d'imitation. En ce sens, l'Apôtre a dit : « Réformez-vous dans le renouvellement de votre esprit »[581] et encore : « Soyez donc les imitateurs de Dieu, comme enfants bien-aimés »[582].

Ici, en effet, on s'adresse à l'homme nouveau : « qui se renouvelle à la connaissance, selon l'image de celui qui l'a créé »[583].

Que si les besoins de la discussion exigent, même en dehors des noms relatifs, l'emploi du nombre pluriel afin de pouvoir répondre par un seul mot à cette question : qu'est-ce que les trois ?

Et que l'on soit obligé de dire trois substances en trois personnes, qu'au moins on écarte de son esprit toute idée de matière, d'espace, de différence quelconque ou d'infériorité de l'un vis-à-vis de l'autre, à quelque mince degré ou de quelque façon que ce soit, en sorte qu'il n'y ait aucune confusion dans les personnes, ni aucune distinction qui entraîne une inégalité.

Et que la foi maintienne ce que l'intelligence ne peut comprendre, jusqu'à ce que les cœurs soient éclairés par celui qui a dit par son prophète : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas »[584].

---

[581] Romains XII, 2.
[582] Éphésiens V, 1.
[583] Colossiens III, 10.
[584] Isaïe VII, 9.

LIVRE HUITIÈME : DE LA NATURE DE DIEU.

Non-seulement le Père n'est pas plus grand que le Fils, mais les deux ensembles ne sont pas plus grands que le Saint-Esprit. — Quelle est la nature même de Dieu d'après l'idée de la vérité, la notion du souverain bien et l'amour inné de la justice, qui fait aimer l'âme juste par l'âme qui n'est pas encore juste. — On doit chercher la connaissance de Dieu par l'amour, puisque, d'après les Écritures, Dieu est amour et que l'amour porte une certaine empreinte de la Trinité.

PROLOGUE.

RÉSUMÉ DE CE QUI A ÉTÉ DIT PLUS HAUT. RÈGLE A SUIVRE DANS LES QUESTIONS DE FOI TROP DIFFICILES.

Nous avons dit, ailleurs, que les attributs qui déterminent les rapports des personnes entre elles sont ceux qui distinguent ces personnes dans la Trinité et leur appartiennent en propre, comme la qualité de Père, de Fils et de présent des deux, qui est le Saint-Esprit, car le Père n'est pas la Trinité, ni le Fils la Trinité, ni le Don la Trinité.

Quant à ce qu'ils sont en eux-mêmes, on ne l'exprime point au pluriel, mais ils sont une seule chose : la Trinité elle-même. Ainsi comme le Père est Dieu, comme le Fils est Dieu, comme le Saint-Esprit est Dieu, de même le Père est bon, le Fils est bon, le Saint-Esprit est bon ; le Père est tout-puissant, le Fils est tout-puissant, le Saint-Esprit est tout-puissant. Pourtant, il n'y a pas trois dieux, trois bons, trois tout-puissants, mais un Dieu unique, bon, tout-puissant, la Trinité même, qui est tout ce que l'on peut dire de chaque personne en elle-même et en dehors du sens relatif, car tous ses attributs se rapportent à l'essence, puisque, là, c'est la même chose d'être et

d'être grand, d'être bon, d'être sage et que tout ce qu'on peut dire de chaque personne en elle-même, on peut le dire de la Trinité.

Si donc on parle de trois personnes ou de trois substances, ce n'est pas pour introduire la moindre diversité dans l'essence, mais pour répondre d'un seul mot à cette question : Qu'est-ce que les trois, *tres vel tria* ?

Du reste, l'égalité est telle dans cette Trinité que non-seulement le Père, au point de vue de la divinité, n'est pas plus grand que le Fils, mais que le Père et le Fils ensembles ne sont pas plus grands que le Saint-Esprit et qu'aucune des personnes prises en particulier n'est en rien moindre que la Trinité elle-même.

Nous avons dit cela et, si nous le répétons si souvent, c'est pour en rendre la connaissance plus familière. Cependant, il faut savoir se borner et prier Dieu, avec la plus grande ferveur, qu'il nous ouvre l'intelligence et éloigne de nous l'esprit de contention, afin de pouvoir saisir, par la pensée, l'essence de la vérité immatérielle et immuable.

Maintenant donc, avec l'aide du Créateur, si merveilleux dans ses miséricordes, étudions ce même sujet, que nous approfondirons un peu plus que ci-dessus, sans nous départir de cette règle, que notre foi retiendra fermement ce que notre intelligence n'aura encore pu pénétrer.

CHAPITRE PREMIER.

LA RAISON DÉMONTRE QUE, EN DIEU, LES TROIS PERSONNES NE SONT PAS PLUS GRANDES QU'UNE SEULE.

Nous disons donc que, dans la Trinité, deux ou trois personnes ne sont pas plus grandes qu'une, vérité que le sens charnel ne comprend pas, parce qu'il ne saisit les réalités dans l'ordre de la création qu'autant qu'il le peut et ne saurait voir la Vérité

elle-même par qui tout a été créé, car s'il le pouvait, ce que nous venons de dire serait plus clair pour lui que la lumière du soleil.

En effet, dans la substance de la Vérité, qui seule existe réellement, être plus grand ce serait être plus vrai. Or, dans tout ce qui est intelligible et immuable, une chose ne saurait être moins vraie qu'une autre, puisqu'elle est également immuable et éternelle et ce qu'il y a là de grand n'est grand que parce qu'il existe vraiment. Par conséquent, là où la grandeur est la vérité même, ce qui est plus grand doit, nécessairement, contenir plus de vérité et tout ce qui ne contient pas plus de vérité, ne saurait être plus grand.

Or, évidemment, tout ce qui contient plus de vérité est plus vrai, comme tout ce qui contient plus de grandeur est plus grand. Donc, ici, tout ce qui est plus vrai est plus grand.

Mais le Père et le Fils ensembles ne sont rien de plus vrai que le Père seul ou le Fils seul. Donc, les deux ensembles ne sont rien de plus grand que chacun d'eux. Et comme le Saint-Esprit est également vrai, le Père et le Fils ne sont rien de plus grand que lui, parce qu'ils ne sont rien de plus vrai. Et le Père et le Saint-Esprit ensembles, ne l'emportant point en vérité sur le Fils — car ils n'existent pas plus véritablement —, ne l'emportent point non plus en grandeur.

De même, le Fils et le Saint-Esprit ensembles sont aussi grands que le Père, parce qu'ils sont aussi réellement que lui. La Trinité elle-même est donc aussi grande que chacune des personnes qu'elle renferme, car, là où la vérité même est la grandeur, une personne qui n'est pas plus vraie ne peut être plus grande.

Et la raison en est que, dans l'essence de la vérité, être et être vrai sont la même chose ; être et être grand sont aussi la même chose et, par conséquent, être vrai c'est être grand. Donc, là, ce qui est également vrai est, nécessairement, également grand.

CHAPITRE II.

POUR COMPRENDRE COMMENT DIEU EST VÉRITÉ, IL FAUT ÉCARTER DE SON ESPRIT TOUTE IMAGE MATÉRIELLE.

Dans l'ordre matériel, il peut arriver que tel or soit aussi vrai que tel autre, mais non que l'un soit plus grand que l'autre, parce que, là, la vérité n'est pas la grandeur et que être or et être grand ne sont point la même chose.

De même, dans la nature de l'âme, la grandeur ne se mesure pas sur la vérité. En effet, l'homme qui n'est pas magnanime a cependant une âme vraie, car l'essence du corps et de l'âme n'est pas l'essence même de la vérité, comme dans la Trinité, où Dieu est un, unique, grand, vrai, vérace, vérité.

Quand nous cherchons à le comprendre, autant qu'il le permet et l'accorde, écartons de notre esprit toute idée de contact ou de rapprochement dans l'espace, comme s'il s'agissait de trois corps et toute idée de structure corporelle, comme la fable nous en montre une dans Géryon, le géant à trois corps. Rejetons, sans hésiter, toute image où trois seraient plus grands qu'un, où un serait moins que deux, car c'est ainsi qu'on repousse toute idée corporelle. Et, dans l'ordre spirituel, que rien de ce qui est sujet à changement ne soit pris pour Dieu.

Quand, de la profondeur de notre misère, nous nous portons vers ces hauteurs, une bonne partie de la tâche est déjà remplie si, avant de pouvoir parvenir à savoir ce que Dieu est, nous venons à bout de savoir ce qu'il n'est pas.

Or, il n'est certainement ni la terre, ni le ciel, ni rien qui ressemble à la terre ou au ciel, ni rien de pareil à ce que nous voyons dans le ciel ou que nous n'y voyons pas et qui est peut-être.

Quand vous augmenteriez, en imagination, la lumière du soleil, son volume, sa clarté, mille fois ou une multitude innombrable de fois, ce ne serait pas encore Dieu.

Quand vous vous figureriez les anges, ces esprits purs qui animent les corps célestes, les changent ou les dirigent par leur volonté soumise à celle de Dieu ; quand vous les réuniriez tous — et ils sont des milliers de milliers[585] — et que vous n'en formeriez qu'un seul être, ce ne serait pas encore Dieu. Pas même si vous vous imaginiez ces mêmes esprits sans formes corporelles, ce qui est très-difficile à notre pensée charnelle.

Comprends donc, si tu le peux, ô âme accablée par un corps sujet à la corruption et obscurcie par une innombrable variété de pensées terrestres[586]. Comprends cela si tu le peux : Dieu est vérité, car il est écrit, « que Dieu est lumière »[587]. Non une lumière comme celle que nous voyons des yeux du corps, mais comme ton cœur la voit, quand tu entends dire : C'est la vérité.

Ne cherche pas à savoir ce que c'est que la vérité, car aussitôt les ombres des images corporelles et les nuages des vains fantômes s'élèveront et troubleront la lueur sereine qui t'a d'abord frappée, quand j'ai prononcé ce mot : vérité.

Reste donc, si tu le peux, sous l'impression de ce rapide éclair qui luit à tes yeux, quand on dit : vérité.

Mais tu ne le peux pas et tu retombes dans les pensées terrestres qui te sont habituelles. Et quel est, je te le demande, le poids qui t'entraîne, sinon celui des souillures contractées par l'attrait de la cupidité et les égarements du pèlerinage ?

[585] Apocalypse V, 11.
[586] Sagesse IX, 15.
[587] I Jean I, 5.

CHAPITRE III.

DIEU EST LE SOUVERAIN BIEN. L'ÂME NE DEVIENT BONNE QU'EN SE TOURNANT VERS DIEU.

Encore une fois, vois, si tu peux.

Certainement tu n'aimes que ce qui est bon, car c'est bon cette terre qui s'élève en montagnes ou s'abaisse en collines et en plaines ; ce domaine agréable et fertile ; cette maison construite en ailes régulières, vaste, inondée de lumière ; ces animaux, corps vivants ; cette atmosphère tempérée et salubre ; cette nourriture savoureuse et saine ; cette santé exempte de douleur et de fatigue ; cette face humaine régulière dans ses traits, portant l'empreinte de la gaieté et animée de vives couleurs ; ce cœur d'ami aussi aimable dans sa condescendance que fidèle dans son attachement ; c'est bon, cet homme probe et juste ; ces richesses qui procurent tant d'aisance ; ce ciel orné de soleil, de lune et d'étoiles ; ces anges avec leur sainte docilité ; ce langage plein d'une douce instruction et de sages avertissements ; cette poésie au rythme si harmonieux, aux pensées si sérieuses.

Que dire de plus ?

Oui, ceci est bon et cela encore, mais ôte ceci et cela et vois-le bien en lui-même, si tu peux et alors tu verras Dieu. Bon, non par emprunt, mais bien de tout bien.

Et dans tous ces biens que j'ai énumérés ou qui peuvent s'offrir à la vue et à la pensée, nous ne pourrions, en jugeant sainement, dire l'un supérieur à l'autre si nous n'avions, imprimée au-dedans de nous, la notion du bien lui-même, d'après lequel, nous déclarons une chose bonne et préférons un bien à un autre.

C'est ainsi qu'il faut aimer Dieu. Non pas tel ou tel bien, mais le bien lui-même, car il faut chercher le bien de l'âme. Non un bien qu'elle effleure en passant, mais auquel elle s'attache avec amour. Et quel est ce bien, sinon Dieu ?

L'âme n'est pas bonne, l'ange n'est pas bon, le ciel n'est pas bon, mais « le Bien seul est bon »[588].

Un exemple fera peut-être mieux comprendre ce que je veux dire.

Quand j'entends parler d'une âme bonne, il y a là deux expressions et à ces expressions se rattachent pour moi deux idées : elle est âme, elle est bonne. Pour être âme, l'âme elle-même n'a rien fait, car il n'y avait rien en elle qui pût faire qu'elle existât. Mais pour être âme bonne, je vois que sa volonté a dû agir.

Non que le seul fait d'être âme ne soit déjà quelque chose de bon. Autrement, pourquoi la dirait-on et avec toute raison, meilleure que le corps ? Mais cela ne suffit pas pour qu'on la dise âme bonne, parce qu'il lui reste à agir par la volonté, pour se rendre meilleure.

Si elle n'en tire point partie, on la blâme à juste titre et on a raison de dire qu'elle n'est point une âme bonne, car elle diffère de celle qui agit ainsi et si celle-ci est digne d'éloges, celle qui fait autrement est nécessairement digne de blâme.

Mais quand elle agit dans l'intention de devenir bonne, elle ne peut atteindre son but qu'en se dirigeant vers un objet autre qu'elle-même. Or, où se tournera-t-elle pour devenir bonne, sinon vers le bien, en l'aimant, en le désirant, en l'obtenant ?

Si donc elle s'en détourne de nouveau et cesse d'être bonne, par le seul fait qu'elle se détourne du bien, à moins de conserver en elle-même le bien dont elle se détourne, elle ne sait plus où se tourner, si elle veut s'amender.

Il n'y aurait donc pas de biens changeants, s'il n'y avait un bien immuable. Ainsi, quand vous entendez parler de telle et telle chose qui sont bonnes et pourraient, d'ailleurs, ne l'être pas ; si vous pouvez, en dehors de ces choses qui ne sont bonnes que par participation au bien, entrevoir le Bien même dont la participation les rend

[588] Matthieu XIX, 17.

bonnes — et vous en avez l'idée, dès qu'on vous parle de telle ou telle chose bonne — si, dis-je, vous pouvez, en faisant abstraction de ces objets, entrevoir le Bien en lui-même, vous aurez entrevu Dieu. Et si vous vous attachez à lui par l'amour, vous goûterez aussitôt le bonheur.

Mais quelle honte de s'attacher à des objets qu'on n'aime que parce qu'ils sont bons et de ne pas aimer le Bien même qui les rend bons !

Et l'âme elle-même, qui, en tant qu'âme et avant de devenir bonne en se tournant vers le bien immuable, mais simplement parce qu'elle est âme, nous plait tellement que nous la préférons même à la lumière matérielle, si nous avons le sens droit ; l'âme, dis-je, ne nous plait pas en elle-même, mais dans la puissance qui l'a créée. Nous puisons notre amour pour elle dans la source même dont nous voyons qu'elle est sortie.

Voilà la vérité et le bien simple, qui n'est pas autre chose que le bien même et, par conséquent, le souverain bien, car un bien ne peut diminuer ou grandir, que quand il n'est bien que par un autre bien.

Pour être bonne, l'âme se tourne donc vers ce qui l'a faite âme. C'est alors que la volonté s'unit à la nature pour perfectionner l'âme dans le bien, quand cette volonté se tourne par amour vers le bien d'où vient le bien qui ne se perd pas même quand la volonté se détourne.

En effet, en se détournant du souverain bien, l'âme cesse d'être bonne, mais elle ne cesse pas d'être âme, ce qui lui donne déjà l'avantage sur le corps. La volonté perd donc ce que la volonté peut gagner.

Pour vouloir se tourner vers ce qui l'a fait être, l'âme devait déjà exister, mais avant d'exister, elle n'était pas là pour le vouloir. Et voilà notre bien : celui où nous voyons s'il a dû ou doit être tout ce que nous comprenons qu'il a dû ou doit être et où nous voyons également qu'il n'eût pas pu, s'il ne l'eût dû être tout ce que nous comprenons qu'il doit être, bien que nous ne sachions pas comment il l'est.

Or, ce bien « n'est pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes »[589].

CHAPITRE IV.

POUR POUVOIR AIMER DIEU, IL FAUT LE CONNAITRE PAR LA VRAIE FOI.

Mais il faut se tenir en lui et s'attacher à lui par l'amour, afin de jouir de la présence de celui par qui nous sommes et en dehors duquel nous ne pourrions pas même exister, car comme « c'est par la foi que nous marchons et non par une claire vue »[590], nous ne voyons pas encore Dieu, comme dit le même Apôtre, « face à face »[591] et, pourtant, si nous ne l'aimons pas maintenant, nous ne le verrons jamais.

Mais peut-on aimer ce qu'on ignore ?

On peut connaître quelque chose et ne pas l'aimer, mais je demande si l'on peut aimer ce que l'on ne connaît pas, car, si on ne le peut pas, personne n'aimera Dieu avant de le connaître.

Et qu'est-ce que connaître Dieu, sinon le voir des yeux de l'esprit et en avoir la ferme perception ? Car ce n'est pas un corps qui puisse être cherché avec les yeux de la chair.

Mais avant de pouvoir connaître et percevoir Dieu, autant qu'il peut être vu et perçu __ avantage réservé aux cœurs purs, car il est écrit : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu »[592] —, il faut que le cœur soit purifié, pour devenir capable et digne de le voir et il ne peut être purifié qu'en aimant par la foi, car où sont ces trois vertus que tous les efforts des livres divins tendent à produire, dans notre

[589] Actes XVII, 27 et 28.
[590] II Corinthiens V, 7.
[591] I Corinthiens XIII, 12.

âme __ « la foi, l'espérance et la charité[593] __, sinon dans l'âme qui croit ce qu'elle ne voit pas et qui espère et aime ce qu'elle croit ?

On aime donc même ce qu'on ignore, mais qu'on croit pourtant.

Toutefois, il faut bien prendre garde que l'âme, en croyant ce qu'elle ne voit pas, ne se figure ce qui n'est pas et n'espère et n'aime ce qui est faux. Dans ce cas, la charité ne viendrait plus d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi non feinte, laquelle est la fin des préceptes, comme dit le même Apôtre[594].

Quand, dans la lecture ou la conversation, il est question d'objets matériels que nous n'avons pas vus et que nous croyons, l'esprit se les figure nécessairement sous des traits et des formes corporelles, au gré de l'imagination. Que l'on tombe à faux ou que l'on tombe juste, ce dernier cas est très-rare, cela importe peu. Il ne s'agit pas ici de croire d'une foi ferme, mais de quelque but utile à atteindre par cette voie.

En effet, parmi ceux qui lisent ou entendent lire ce qu'a écrit l'apôtre Paul ou ce qu'on a écrit de lui, qui ne se figure le visage de l'apôtre lui-même et de tous ceux dont il donne les noms ?

Et dans la multitude d'hommes à qui ces épîtres sont connues et qui tous imaginent des traits et des figures différentes, on ne sait certainement pas quel est celui qui s'approche le plus de la vérité.

Or, les formes corporelles de ces personnages ne sont pas l'objet de notre foi, mais la vie qu'ils ont menée par la grâce de Dieu et les actions que l'Écriture sainte rapporte de chacun d'eux, voilà ce qu'il est utile de croire, ce qu'il faut désirer et ne pas désespérer d'atteindre.

---

[592] Matthieu V, 8.
[593] I Corinthiens XIII, 13.
[594] I Timothée I, 5.

La figure même de Notre-Seigneur est aussi l'objet de mille imaginations différentes et, pourtant, quelle qu'elle fût, il n'en avait qu'une. Et dans ce que nous croyons de Notre-Seigneur Jésus-Christ, la notion saine n'est pas celle que l'esprit s'imagine et qui est peut-être fort éloignée de la réalité, mais celle que nous en avons d'après l'espèce humaine, car nous portons l'idée de la nature humaine gravée dans notre âme, à tel point que nous reconnaissons l'homme ou la forme humaine aussitôt qu'elle frappe nos yeux.

CHAPITRE V.

COMMENT ON PEUT AIMER LA TRINITÉ SANS LA CONNAITRE.

C'est sur cette notion que notre esprit se règle, quand nous croyons que Dieu s'est fait homme pour nous, afin de nous donner l'exemple de l'humilité et nous faire voir l'amour que Dieu nous porte, car il nous est utile de croire et de tenir, pour principe certain et inébranlable, que l'humilité qui a fait naître un Dieu d'une femme et l'a conduit à la mort au milieu de tant d'outrages de la part des hommes, que cette humilité, dis-je, est le remède souverain à l'enflure de notre orgueil et le profond mystère qui brise le lien du péché.

Ainsi encore, sachant ce que c'est que la toute-puissance et convaincus que Dieu est tout-puissant, nous croyons à la vertu de ses miracles et de sa résurrection et nous raisonnons des faits de cette nature d'après les notions, innées ou expérimentales, des espèces et des genres, en sorte que notre foi n'est pas feinte, car nous ne connaissons pas non plus la figure de la vierge Marie, cette mère qui n'a point connu d'homme, qui est restée pure dans son enfantement et de laquelle le Christ est né miraculeusement.

Nous n'avons pas davantage vu les traits de Lazare, ni Béthanie, ni le sépulcre, ni la pierre que le Christ fit écarter pour ressusciter le mort, ni le sépulcre nouvellement taillé dans le roc d'où il est ressuscité lui-même, ni la montagne des Oliviers d'où il est monté au ciel et nous tous qui n'avons point vu ces choses, nous ne savons pas si elles sont comme nous nous les figurons, nous penchons même à croire le contraire.

En effet, quand il nous arrive de voir, de nos yeux, un lieu, un homme, un corps quelconque, tels que nous nous les étions figurés en esprit avant de les avoir vus, nous n'en sommes pas médiocrement surpris. Cela arrive rarement ou presque jamais et, cependant, nous croyons très-fermement à leur existence, parce que nous en jugeons d'après une notion particulière ou générale qui est, pour nous, une certitude.

Nous croyons, par exemple, que Notre Seigneur Jésus-Christ est né d'une Vierge qui s'appelait Marie. Ce que c'est qu'une vierge, ce que c'est que naître, ce que c'est qu'un nom propre, nous le savons parfaitement et ce n'est pas là un objet de foi. Mais la figure de Marie est-elle celle qui nous vient à l'esprit quand nous parlons ou que nous nous souvenons de ces faits ?

Nous ne le savons et ne le croyons en aucune façon.

Il est donc permis, sans blesser la foi, de dire : peut-être avait-elle cette figure, peut-être ne l'avait-elle pas.

Mais ce serait porter atteinte à la foi chrétienne que de dire : Peut-être le Christ est-il né d'une Vierge.

C'est pourquoi, désirant comprendre, autant que possible l'éternité, l'égalité et l'unité de la Trinité, nous devons d'abord croire avant de comprendre et veiller à ce que notre foi ne soit pas feinte, car il faut jouir de cette même Trinité pour être heureux.

Or, si nous en croyons des choses fausses, notre espérance sera vaine et notre charité ne sera pas pure. Comment donc pouvons-nous aimer, par la foi, la Trinité que

nous ne connaissons pas ? Sera-ce comme nous aimons Paul l'apôtre : d'après une notion particulière ou générale ?

Si Paul n'a pas eu les traits que notre imagination lui prête — chose que nous ignorons absolument — nous savons du moins ce que c'est qu'un homme. Pour ne pas aller bien loin, nous sommes hommes et il est clair que Paul l'a été, que son âme a vécu unie à un corps selon les lois de l'humanité. Nous croyons donc de lui ce que nous trouvons en nous-mêmes, selon l'espèce ou le genre qui renferme au même degré toute nature humaine.

Mais que savons-nous de cette souveraine Trinité, soit d'après l'espèce, soit d'après le genre ? Y a-t-il donc beaucoup d'autres trinités du même genre, dont quelques-unes nous soient connues par expérience, en sorte que nous puissions juger celle-ci par analogie, d'après une notion d'espèce ou de genre, de manière à l'aimer sans la connaître, comme nous en aimerions une autre à laquelle nous la supposerions semblable ?

Évidemment non.

Ou bien pouvons-nous aimer, par la foi, cette Trinité que nous ne voyons pas et dont le type ne nous apparaît nulle part, comme nous aimons, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, sa résurrection d'entre les morts, bien que nous n'ayons jamais vu personne ressusciter ainsi ?

Mais nous savons ce que c'est que mourir et ce que c'est que vivre, car nous vivons et nous avons vu, parfois, des morts et des mourants. Or, qu'est-ce que ressusciter, sinon revivre, c'est-à-dire, revenir de la mort à la vie ?

Quand donc nous disons et nous croyons que la Trinité existe, nous savons ce que c'est que la Trinité, parce que nous savons ce que c'est que trois choses, mais nous ne l'aimons pas pour autant, car nous avons le nombre trois quand nous voulons, par exemple, pour n'en pas citer d'autres, en jouant à la mourre.

Serait-ce que nous n'aimons pas toute trinité, mais seulement la Trinité qui est Dieu ?

Ce que nous aimons dans la Trinité, c'est donc qu'elle est Dieu. Mais nous n'avons pas vu d'autre Dieu et nous n'en connaissons point, parce qu'il n'y a qu'un Dieu : celui-là même que nous n'avons jamais vu et que nous aimons par la foi.

Or, la question est de savoir d'après quelle analogie ou quelle comparaison avec des choses connues nous avons cette foi, par laquelle nous aimons Dieu que nous ne connaissons pas encore.

CHAPITRE VI.

COMMENT L'HOMME QUI N'EST PAS ENCORE JUSTE CONNAIT LE JUSTE QU'IL AIME.

Revenons donc sur nos pas et examinons pourquoi nous aimons l'Apôtre. Est-ce à cause de l'espèce humaine, qui nous est parfaitement connue et parce que nous croyons qu'il a été homme ?

Non assurément. Autrement, nous ne pourrions plus l'aimer, puisqu'il n'est plus homme, car son âme a été séparée de son corps. Mais nous sommes persuadés que ce que nous aimons en lui vit encore, car nous aimons une âme juste. Et d'après quelle règle générale ou spéciale, sinon parce que nous savons ce que c'est qu'une âme et ce que c'est qu'un juste ?

Quant à la nature de l'âme, nous avons toute raison de dire que nous la connaissons, puisque nous en avons une. Ce n'est point sur le témoignage de nos yeux, car nous ne l'avons jamais vue et ni d'après une notion générale ou spéciale tirée de l'analogie ou de la comparaison que nous avons cette foi, mais bien plutôt, comme je l'ai dit, parce que nous avons une âme et, en effet, y a-t-il rien qui soit aussi intime-

ment senti et qui sente aussi bien sa propre existence, que le principe même par lequel tout le reste est senti, c'est-à-dire l'âme.

Car c'est d'après notre propre expérience que nous reconnaissons les mouvements des corps, qui nous prouvent qu'il y a d'autres êtres vivants hors de nous, puisque, vivant nous-mêmes, nous imprimons à notre corps les mouvements que nous remarquons chez les autres.

En effet, quand un corps vivant se meurt, nos yeux n'ont aucun moyen de voir l'âme, qui est un objet invisible pour eux, mais nous sentons que cette matière est animée par un principe semblable à celui qui anime notre propre corps, c'est-à-dire la vie de l'âme. Et ce n'est point ici quelque chose de propre à l'habileté humaine ou à la raison, car las bêtes aussi sentent la vie, non-seulement en elles-mêmes, mais chez leurs semblables et en nous. Ni elles non plus ne voient nos âmes, mais elles s'aperçoivent de la vie par les mouvements du corps, sur le champ, avec la plus grande facilité et comme par un instinct naturel.

Nous connaissons donc toute âme d'après la nôtre et, d'après la nôtre encore, nous croyons à l'existence de celle que nous ne connaissons pas. Non-seulement nous nous apercevons de l'existence d'une âme, mais nous pouvons encore savoir ce qu'elle est par l'étude de la nôtre, puisque nous en avons une.

Mais comment savons-nous ce que c'est que le juste, car nous avons dit que nous aimons l'Apôtre, uniquement parce que c'est une âme juste ?

Nous savons donc ce que c'est que d'être juste, aussi bien que nous savons ce que c'est qu'une âme.

Or, comme nous l'avons dit, c'est d'après nous que nous savons ce que c'est qu'une âme, puisque nous en avons une. Mais comment, sans être justes, savons-nous ce que c'est qu'un juste ?

Et si personne ne sait ce que c'est qu'un juste, sans être juste, personne n'aimera ce juste sans l'être soi-même.

En effet, on ne peut aimer celui qu'on croit juste, précisément parce qu'on le croit juste, quand on ne sait pas ce que c'est que d'être juste et nous avons démontré plus haut que personne n'aime ce qu'il croit et ne voit pas qu'en vertu de quelque notion générale ou particulière.

Donc, si le juste seul aime le juste, comment celui qui n'est pas juste désirera-t-il le devenir ?

Personne ne désire être ce qu'il n'aime pas. Mais pour devenir juste, celui qui ne l'est pas encore voudra certainement le devenir et, dès qu'il le veut, il aime le juste. Donc, même celui qui n'est pas encore juste aime le juste.

Or, celui qui ignore ce que c'est que le juste ne peut pas aimer le juste. Donc celui même qui n'est pas encore juste sait du moins ce que c'est que de l'être.

Mais comment le sait-il ? Est-ce par le témoignage de ses yeux ? Y a-t-il un corps juste, comme il y a un corps blanc ou noir, carré ou rond ? Qui osera le dire ?

Cependant, les yeux ne voient que des corps. Et il n'y a de juste dans l'homme que l'âme et quand on dit d'un homme qu'il est juste, c'est de son âme qu'on parle et non de son corps.

La justice est, en effet, une certaine beauté de l'âme, qui rend beaux les hommes, même la plupart de ceux dont le corps est tordu et difforme. Et comme les yeux ne voient pas l'âme, ils ne voient pas davantage sa beauté. Comment donc celui qui n'est pas encore juste connaît-il le juste et l'aime-t-il, pour le devenir lui-même ?

Y aurait-il, dans les mouvements du corps, certain indice qui ferait voir que tel ou tel homme est juste ? Mais s'il ignore absolument ce que c'est qu'un juste, comment devinera-t-il les signes qui trahissent l'âme juste ?

Il connaît donc le juste.

Mais comment le connaissons-nous, même quand nous ne sommes pas justes ?

Si nous puisons cette connaissance hors de nous, ce ne peut être que dans un corps. Or ce n'est point ici l'affaire d'un corps. Et quand je pose la question, je ne peux en trouver la réponse qu'en moi-même.

Si je demande à un autre ce que c'est que le juste, il cherche également la réponse au dedans de lui et quiconque peut donner une réponse vraie ne la trouve pas ailleurs qu'en lui-même.

Quand je veux parler de Carthage, je cherche en moi quelque chose à dire et j'y trouve une Carthage imaginaire. Mais cette image, je l'ai perçue par le corps, c'est-à-dire par la sensation du corps, puisque j'ai été là corporellement, que j'ai vu la ville, que j'en ai éprouvé une impression qui m'est restée dans la mémoire, tellement que j'ai trouvé en moi le mot pour en parler, quand il m'a plu de le faire, car cette forme imaginaire, fixée en ma mémoire, est le verbe même de Carthage, non pas en trois syllabes qu'on exprime quand on nomme Carthage ou même le nom qui traverse sans bruit l'espace du temps mais ce que je vois dans mon âme, quand je prononce ces trois syllabes ou même avant que je ne les prononce.

Et si je veux parler d'Alexandrie, que je n'ai jamais vue, vite aussi une image se présente à mon esprit. Ayant entendu beaucoup de personnes dire que c'est une grande ville et les ayant crues sur parole, je m'en suis fait une certaine idée, calquée, autant que possible, sur leurs récits et c'est là le verbe que je trouve en moi avant de prononcer les cinq syllabes, si connues de tout le monde à peu près.

Et, pourtant si je pouvais tirer de mon âme cette image et la montrer à ceux qui connaissent Alexandrie, sans doute tous diraient : Ce n'est pas elle. Ou s'ils disaient : C'est elle, j'en serais fort étonné et puis, la considérant en moi-même, c'est-à-dire son image ou son portrait, je ne pourrais m'assurer que c'est elle, mais je m'en rapporterais à ceux qui l'ont vue.

Or, il n'en est pas ainsi quand je cherche ce que c'est que le juste. Je ne le trouve pas, je ne le vois pas de cette manière, quand j'en parle. On ne tombe pas ainsi

d'accord sur ce que j'en puis dire, je n'approuve pas non plus tout ce que j'en entends dire, comme si j'avais vu de mes yeux ou perçu par quelqu'un de mes sens corporels quelque chose de ce genre ou que j'en eusse entendu parler à d'autres qui l'avaient connu.

En effet, quand je dis et avec certitude de ce que j'avance : L'âme juste est celle qui, réglant sa vie et ses mœurs par la science et la raison, rend à chacun ce qui lui est dû, mon esprit ne se porte pas vers un objet absent, comme serait Carthage, par exemple, ni il ne se forge pas une image arbitraire, qui peut être vraie ou fausse, comme serait celle d'Alexandrie, mais je vois quelque chose de présent, quelque chose qui est en moi, bien que ce ne soit pas moi et beaucoup de ceux qui m'entendront seront-de mon avis.

Et quiconque m'entend et m'approuve avec connaissance de cause et sciemment en voit autant en lui-même, bien qu'il ne soit pas lui-même ce qu'il voit. Mais si c'est un juste qui parle, il voit et exprime ce qu'il est lui-même. Et où le voit-il, sinon en lui ?

En quoi il n'y a rien d'étonnant, car où le verrait-il, si ce n'était en lui-même ?

Le merveilleux est que l'âme voie en elle ce qu'elle n'a vu nulle part ailleurs, qu'elle voie ce qui est vrai, qu'elle voie la véritable âme juste, qu'elle soit une âme elle-même et ne soit pas l'âme juste qu'elle voit en elle.

Y a-t-il donc une autre âme juste dans l'âme qui n'est pas encore juste ? Sinon, quelle âme voit-elle donc, quand elle voit et dit ce que c'est que l'âme juste, qu'elle n'en a point vu ailleurs qu'en elle-même, quoiqu' elle-même ne soit pas âme juste ? Ce qu'elle voit est-il donc une vérité intérieure présente à l'âme qui peut la voir ? Car tous ne le peuvent pas et ceux qui le peuvent ne sont pas tous ce qu'ils voient, c'est-à-dire ne sont pas eux-mêmes des âmes justes, bien qu'ils puissent voir et dire ce que c'est qu'une âme juste.

Mais comment deviendront-ils justes, sinon en s'attachant au modèle qu'ils voient, pour le reproduire eux-mêmes et devenir des âmes justes: ne se contentant pas de voir et de dire que l'âme juste est celle qui réglant sa vie et ses mœurs par le science et la raison, rend à chacun ce qui lui est dû, mais réglant eux-mêmes leur vie et leurs mœurs sur la justice, en rendant à chacun ce qui lui est dû, de manière à ne devoir rien à personne, sinon de s'aimer mutuellement[595] ?

Et comment s'attache-t-on à ce modèle, sinon par l'amour ?

Pourquoi donc aimons-nous un homme que nous croyons juste et n'aimons-nous pas le type même par lequel nous voyons ce que c'est que l'âme juste, afin de devenir justes nous-mêmes ?

Serait-ce que si nous n'aimions pas ce type, nous n'aimerions pas celui que nous aimons parce qu'il lui est conforme et que, tant que nous ne sommes pas justes, nous n'aimons pas assez ce type pour devenir justes nous-mêmes ?

L'homme que l'on croit juste est donc aimé d'après le type et la vérité que celui qui l'aime voit et retrouve en son propre fond, mais il n'est pas possible d'aimer ce type et cette vérité par un motif qui leur soit étranger. Hors d'eux, en effet, hors de leur connaissance, nous ne trouvons rien qui nous les fasse aimer, par la foi et par analogie, à quelque autre chose que nous connaissons.

En effet, tout ce que nous verrons de semblable à ce type, c'est ce type même et rien ne lui ressemble, parce que seul il est tel qu'il est.

Donc, celui qui aime les hommes doit les aimer parce qu'ils sont justes ou pour qu'ils le deviennent, car il doit ainsi s'aimer lui-même de cette façon ou parce qu'il est juste ou pour le devenir. Alors seulement il pourra, sans danger, aimer son prochain comme lui-même.

[595] Romains XIII, 8.

Celui qui s'aime autrement s'aime injustement, puisqu'il s'aime pour devenir injuste, par conséquent, pour être mauvais et par là même il ne s'aime pas, car « celui qui aime l'iniquité, hait son âme »[596].

CHAPITRE VII.

DU VÉRITABLE AMOUR PAR LE QUEL ON PARVIENT A LA CONNAISSANCE DE LA TRINITÉ. IL FAUT CHERCHER DIEU, EN IMITANT LA PIÉTÉ DES BONS ANGES.

Ainsi, dans la question de la Trinité et de la connaissance de Dieu qui nous occupe, le point principal est de savoir ce que c'est que le véritable amour ou même, ce que c'est que l'amour.

On ne peut, en effet, donner le nom d'amour qu'au véritable amour, autrement c'est la passion. C'est donc par abus qu'on donne à la passion le nom d'amour et à l'amour le nom de passion.

Or, ce véritable amour consiste à s'attacher à la vérité pour vivre selon la justice et, par conséquent, à dédaigner toutes les choses passagères par amour pour les hommes, par le désir de les voir vivre selon la justice. Nous pourrons alors être prêts à mourir utilement pour nos frères, suivant l'exemple que nous en a donné Notre-Seigneur Jésus-Christ.

En effet, comme toute la loi et les prophètes se rattachent aux deux préceptes de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain[597], ce n'est pas sans raison que l'Écriture met, souvent, l'un pour l'autre. Tantôt, elle ne mentionne que l'amour de Dieu, comme dans ce texte : « Nous savons que tout coopère au bien pour ceux qui

[596] Psaume X, 6.
[597] Matthieu XXII, 37-40.

aiment Dieu »[598] et encore : « Si quelqu'un aime Dieu, celui-là est connu de lui »[599] et ailleurs : « Parce que la charité de Dieu est répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné »[600] et dans une foule d'autres passages.

La conséquence étant que celui qui aime Dieu fait ce que Dieu commande et s'aime dans la proportion où il le fait et, par conséquent, aime le prochain, puisque Dieu en a donné l'ordre.

Tantôt, l'Écriture ne parle que de l'amour du prochain, comme ici : « Portez les fardeaux les uns des autres et c'est ainsi que vous accomplirez la loi du Christ »[601] et encore : « Car toute la loi est renfermée dans une seule parole : Tu aimeras ton prochain comme toi-même »[602] et dans l'Évangile : « Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le-leur aussi, car c'est la loi et les prophètes »[603].

Dans beaucoup d'autres passages de ce genre, nous voyons que les saintes lettres semblent ne rattacher la perfection qu'à l'amour du prochain, en passant sous silence l'amour de Dieu, quoique la loi et les prophètes se rattachent à ces deux préceptes. Mais la raison en est que celui qui aime son prochain aime, avant tout, l'Amour lui-même. Or, « Dieu est amour et qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui »[604].

Donc, en ce cas, c'est Dieu qu'on aime avant tout.

Par conséquent, ceux qui cherchent Dieu par l'intermédiaire des puissances qui gouvernent le monde ou les parties du monde s'en séparent et en sont jetés à une

[598] Romains VIII, 28.
[599] I Corinthiens VIII, 3.
[600] Romains V, 5.
[601] Galates VI, 2.
[602] Galates V, 14.
[603] Matthieu VII, 12.
[604] I Jean IV, 16.

grande distance. Distance, non de lieu, mais d'affection, car, ayant Dieu au dedans d'eux, ils le cherchent péniblement au dehors, en abandonnant leur intérieur.

Ainsi, quand même ils entendraient une puissance sainte et céleste ou se la figureraient d'une manière quelconque ce qu'ils ambitionnent, c'est, plutôt, le pouvoir de ces esprits, objet d'admiration pour la faiblesse humaine, que l'imitation de leur piété, principe du repos en Dieu.

Ils aiment mieux, par orgueil, pouvoir ce que peut un ange, que d'être, par dévotion, ce qu'est un ange, car ce n'est pas de lui-même qu'un saint tient son pouvoir, mais de celui de qui vient tout pouvoir légitime et il sait qu'être uni au Tout-Puissant par une pieuse volonté est le signe d'une plus grande puissance, que de pouvoir, par sa volonté propre, produire des œuvres redoutables à ceux qui ne jouissent pas d'une telle faculté.

Aussi, le Seigneur Jésus-Christ lui-même, tout en opérant de tels prodiges, mais voulant donner de plus hautes leçons à ceux qui l'admiraient et ramener aux choses éternelles et intérieures leurs esprits attentifs et comme suspendus à des miracles de l'ordre temporel, leur disait : « Venez à moi, vous tous qui prenez de la peine et qui êtes chargés et je vous soulagerai. Prenez mon joug sur vous ».

Il ne leur dit pas : apprenez de moi que je ressuscite les morts de quatre jours, mais bien : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur ».

En effet, une humilité inébranlable est plus puissante et plus sûre qu'une hauteur bouffie d'orgueil. Aussi, ajoute-t-il : « Et vous trouverez du repos pour vos âmes

»[605], car, « la charité ne s'enfle pas »[606] et : « Dieu est amour »[607] et « les fidèles lui obéiront avec amour »[608], étant ramenés, des bruits du dehors, aux joies silencieuses.

Voilà que « Dieu est amour ». Pourquoi donc aller et recourir, dans les hauteurs des cieux et dans les profondeurs de la terre, à la recherche de celui qui est en nous, si nous voulons être en lui ?

CHAPITRE VIII.

AIMER SON FRÈRE C'EST AIMER DIEU.

Que personne ne dise : Je ne sais quoi aimer. Qu'il aime son frère et il aimera l'Amour même. En effet, il connaît mieux l'Amour qui le fait aimer, que le frère qu'il aime.

Il peut donc connaître Dieu mieux qu'il ne connaît son frère. Beaucoup mieux, parce que Dieu est plus présent. Beaucoup mieux, parce qu'il est plus intime. Beaucoup mieux, parce qu'il est plus certain.

Embrasse le Dieu amour et tu embrasseras Dieu par l'amour. C'est cet amour qui unit tous les bons anges et tous les serviteurs de Dieu par le lien de la sainteté, nous unit à eux et entre nous et nous rattache tous à lui.

Donc, plus nous sommes exempts de la bouffissure de l'orgueil, plus nous sommes remplis d'amour et de quoi, sinon de Dieu, est rempli celui qui est rempli d'amour ?

Mais, diras-tu, je vois la charité, je la découvre autant que possible des yeux de l'esprit et je crois à l'Écriture qui me dit : « Dieu est charité et qui demeure dans la

[605] Matthieu XI, 28 et 29.
[606] I Corinthiens XIII, 4.
[607] I Jean IV, 8.
[608] Sagesse III, 9.

charité demeure en Dieu »[609]. Mais, si je vois la charité, je ne vois pas en elle la Trinité.

Eh bien ! Tu vois la Trinité, si tu vois la charité. Je ferai mes efforts pour t'en convaincre. Seulement, qu'elle daigne elle-même nous assister, afin que la charité nous mène à quelque bon résultat.

Quand nous aimons la charité, nous l'aimons comme aimant quelque chose, précisément parce qu'elle aime quelque chose.

Qu'aime donc la charité, pour pouvoir elle-même être aimée ? Car la charité qui n'aime rien n'est plus la charité. Or, si elle s'aime elle-même, il faut qu'elle aime quelque chose, afin de s'aimer comme charité.

De même que la parole s'indique elle-même en indiquant quelque chose et ne s'indique pas comme parole, si elle n'indique pas qu'elle indique quelque chose.

Ainsi, la charité s'aime sans doute elle-même, mais si elle ne s'aime pas comme aimant quelque chose, elle ne s'aime pas comme charité.

Qu'aime donc la charité, sinon ce que nous aimons par elle ?

Or, ce quelque chose, à prendre le prochain pour point de départ, c'est notre frère. Et voyez avec quel soin l'apôtre Jean recommande la charité fraternelle : « Celui qui aime son frère demeure dans la lumière et le scandale n'est point en lui »[610].

Il est évident qu'il place la perfection dans l'amour du prochain, car celui en qui le scandale n'existe pas est parfait.

Néanmoins, il semble passer l'amour de Dieu sous silence, ce qu'il ne ferait certainement pas, s'il ne renfermait Dieu lui-même dans l'amour fraternel. Et la preuve c'est que, un peu plus bas, dans la même épître, il nous dit, en termes très-clairs : « Mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, parce que la charité est de

[609] I Jean IV, 16.
[610] I Jean II, 10.

Dieu. Ainsi, quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Qui n'aime point, n'aime pas Dieu, parce que Dieu est charité »[611].

Ce contexte fait voir assez clairement que, selon cette autorité d'un si grand poids, la charité fraternelle — car la charité fraternelle est l'amour que nous nous portons les uns aux autres — non-seulement est de Dieu, mais est Dieu même.

Ainsi donc, si notre amour pour notre frère vient de la charité, il vient de Dieu et il ne peut se faire que nous n'aimions avant tout l'amour même qui nous fait aimer un frère. D'où il faut conclure que ces deux préceptes sont inséparables, car, puisque « Dieu est charité », celui qui aime la charité aime certainement Dieu.

Or, celui qui aime son frère aime, nécessairement, la charité. Aussi, l'Apôtre ajoute peu après : « Celui qui n'aime point son frère qu'il voit ne peut aimer Dieu qu'il ne voit point »[612] et la raison pour laquelle il ne voit point Dieu c'est qu'il n'aime pas son frère, car celui qui n'aime pas son frère n'est pas dans l'amour et celui qui n'est pas dans l'amour n'est pas en Dieu, puisque « Dieu est amour ».

Or, celui qui n'est pas en Dieu n'est pas dans la lumière, puisque « Dieu est lumière et qu'il n'y a point en lui de ténèbres »[613].

Qu'y a-t-il donc, d'étonnant, à ce que celui qui n'est pas dans la lumière ne voie pas la lumière, c'est-à-dire ne voie pas Dieu, puisqu'il est dans les ténèbres ?

Seulement, il voit son frère des yeux du corps avec lesquels on ne peut voir Dieu. Mais s'il aimait d'une charité spirituelle celui qu'il voit des yeux du corps, il verrait Dieu, qui est la charité même, de cet œil intérieur par lequel ou peut le voir.

[611] I Jean IV, 7 et 8.
[612] I Jean IV, 20.
[613] Jean I, 5.

Comment donc celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, pourra-t-il aimer Dieu, qu'il ne voit pas et qu'il ne voit pas précisément parce que Dieu est amour, l'amour que n'a pas celui qui n'aime pas son frère ?

Et qu'on ne demande pas combien d'amour nous devons à un frère et combien à Dieu. Nous en devons incomparablement plus à Dieu qu'à nous et autant à un frère qu'à nous-mêmes. Mais nous nous aimons d'autant plus nous-mêmes que nous aimons Dieu davantage.

C'est donc par un seul et même amour que nous aimons Dieu et le prochain. Mais nous aimons Dieu pour Dieu et nous-mêmes et le prochain pour Dieu.

CHAPITRE IX.

L'AMOUR DU TYPE IMMUABLE DE LA JUSTICE EST LE PRINCIPE DE NOTRE AMOUR POUR LES JUSTES.

Qu'est-ce, je vous demande, que cette flamme qui brûle en nous quand nous entendons ou lisons les paroles suivantes ?

« Voici maintenant un temps favorable, voici maintenant un jour de salut. Ne donnant à personne aucun scandale, afin que notre ministère ne soit point décrié, montrons-nous, au contraire, en toutes choses, comme des ministres de Dieu, par une grande patience dans les tribulations, dans les nécessités, dans les angoisses, sous les coups, dans les prisons, dans les séditions, dans les travaux, dans les veilles, dans les jeûnes ; par la pureté, par la science, par la longanimité, par la mansuétude, par l'Esprit-Saint, par une charité sincère, par la parole de vérité, par les armes de la justice à droite et à gauche ; dans la gloire et l'ignominie, dans la mauvaise et la bonne réputation ; comme séducteurs et, cependant, sincères ; comme inconnus et, toutefois, très-connus ; comme mourants et voici que nous vivons ; comme châtiés, mais non

mis à mort ; comme tristes, mais toujours dans la joie ; comme pauvres, mais enrichissant beaucoup d'autres ; comme n'ayant rien et possédant tout »[614].

Pourquoi cette lecture nous enflamme-t-elle d'amour pour l'apôtre Paul, sinon parce que nous croyons qu'il a vécu selon le modèle qu'il trace ?

Or, que les ministres de Dieu doivent vivre de la sorte, ce n'est pas sur la parole des autres que nous le croyons, mais nous le voyons en nous ou plutôt au-dessus de nous, dans la vérité même.

C'est donc d'après ce que nous voyons que nous aimons celui que nous croyons avoir ainsi vécu. Et si nous n'aimions pas, avant tout, le type que nous savons permanent et immuable, nous n'aimerions point celui qui y a conformé sa vie pendant qu'il était sur la terre, ainsi que nous le croyons fermement.

Mais, je ne sais comment, nous sommes plus vivement excités à aimer le type lui-même, précisément parce que nous croyons qu'un homme y a conformé sa vie et nous ne perdons point du tout l'espérance, nous qui sommes hommes, d'y conformer aussi la nôtre, précisément parce que quelques hommes l'ont fait, en sorte que notre désir en devient plus ardent et notre prière plus fervente.

Ainsi, l'amour même du type nous fait aimer la vie que certains hommes ont menée et la certitude qu'ils l'ont menée augmente encore notre amour pour le type et, par là, il arrive que plus notre amour pour Dieu est ardent, plus notre vue acquiert de certitude et de clarté, parce que nous voyons en Dieu même le type immuable de justice selon lequel nous pensons que l'homme doit vivre.

La foi peut donc nous procurer la connaissance et l'amour de Dieu qui, dès lors, n'est plus tout à fait inconnu ni soustrait à notre amour. Elle devient un moyen de le connaître plus clairement et de l'aimer plus solidement.

[614] II Corinthiens VI, 2-10.

CHAPITRE X.

IL Y A, DANS LA CHARITÉ, TROIS CARACTÈRES QUI SONT COMME UNE EMPREINTE DE LA TRINITÉ.

Or, qu'est-ce que la charité (*dilectio*) ou l'amour (*caritas*) tant loué, tant préconisé par l'Écriture, sinon l'amour (*amor*) du bien ?

Mais l'amour suppose quelqu'un qui aime et quelque objet qui est aimé. Voilà donc trois choses : celui qui aime, celui qui est aimé et l'amour.

Qu'est-ce donc que l'amour, sinon une certaine vie qui unit deux objets ou tend à les unir. À savoir, un objet aimant et un objet aimé ?

II en est ainsi même dans les amours extérieurs et charnels. Mais pour puiser à une source plus pure et plus limpide, foulons la chair aux pieds et montons jusqu'à l'âme.

Qu'est-ce que l'âme aime dans l'être aimé, sinon une âme ?

Il y a donc là trois choses : le sujet de l'amour, l'objet de l'amour et l'amour.

Il nous reste à monter encore et à retrouver tout cela dans un ordre plus élevé, autant que cela est donné à l'homme.

Mais que notre attention se repose ici un instant, non dans la pensée qu'elle a trouvé ce qu'elle cherche, mais comme il est d'usage de le faire quand on a trouvé le lieu où l'on a quelque chose à chercher.

Rien n'est trouvé encore, mais nous savons où chercher.

Que ceci suffise et serve comme d'exorde à ce que nous avons à dire ensuite.

LIVRE NEUVIÈME : LA TRINITÉ DANS L'HOMME.

Il y a, dans l'homme, qui est l'image de Dieu, une espèce de trinité, à savoir : l'âme, la connaissance que l'âme a d'elle-même et l'amour qu'elle a pour elle-même et pour sa propre connaissance et ces trois choses sont égales entre elles et de la même essence.

CHAPITRE PREMIER.

COMMENT IL FAUT CHERCHER A CONNAITRE LA TRINITÉ.

Nous cherchons évidemment la Trinité. Non une trinité quelconque, mais celle qu'est Dieu. Le vrai, le souverain et le seul Dieu.

Patience donc, qui que tu sois qui m'écoutes, car nous cherchons encore et personne ne peut raisonnablement blâmer celui qui se livre à cette recherche, pourvu qu'il s'y livre avec une foi inébranlable, dans un sujet si difficile à pénétrer ou à exprimer. Celui qui voit le mieux ou s'explique le mieux s'empresse et avec raison, de blâmer celui qui affirme.

« Cherchez Dieu et votre âme vivra »[615], est-il écrit.

Mais, pour réprimer la joie du téméraire qui croirait avoir atteint, le Psalmiste ajoute : « Cherchez sans cesse sa face »[616].

Et l'Apôtre : « Si quelqu'un se persuade savoir quelque chose, il ne sait pas encore comment il faut savoir. Mais, si quelqu'un aime Dieu, celui-là est connu de lui »[617].

[615] Psaume LXVIII, 33.
[616] Psaume CIV, 4.

Il ne dit pas : celui-là le connaît, ce qui serait une dangereuse présomption mais « est connu de lui ».

Ailleurs encore, après avoir dit : « Maintenant que vous connaissez Dieu », il se reprend aussitôt et dit : « Ou plutôt, que vous êtes connus de Dieu »[618].

Il est exprès encore en ce passage : « Non, mes frères, je ne pense pas l'avoir atteint. Mais seulement oubliant ce qui est en arrière et m'avançant vers ce qui est devant, je tends au terme, au prix de la vocation céleste de Dieu dans le Christ Jésus. Ainsi, nous tous qui tant que nous sommes parfaits, ayons ce sentiment »[619].

Selon lui, la perfection en cette vie consiste uniquement à oublier ce qui est en arrière et à s'avancer, par l'intention, vers ce qui est devant. L'intention de celui qui cherche offre une sécurité parfaite jusqu'à ce que le but vers lequel nous tendons et nous avançons soit atteint.

Mais cette intention, pour être droite, doit partir de la foi. En effet, une foi solide est un commencement de connaissance, mais la connaissance ne sera certaine et parfaite qu'après cette vie, quand « nous verrons face à face »[620].

Ayons donc ces sentiments, pour bien comprendre qu'il y a plus de sécurité à désirer et à chercher la vérité qu'à prendre, présomptueusement, l'inconnu pour le connu.

Cherchons donc comme si nous devions trouver et trouvons dans l'intention de toujours chercher. En effet, « quand l'homme a achevé, il commence seulement[621].

Évitons l'infidélité qui doute de ce qu'il faut croire et la témérité qui affirme ce qu'il faut chercher. Là il faut s'en tenir à l'autorité et ici chercher la vérité.

---

[617] I Corinthiens VIII, 2 et 3.
[618] Galates IV, 9.
[619] Philippiens III, 13-15.
[620] I Corinthiens XIII, 12.
[621] Ecclésiastique XVIII, 6.

Pour ce qui regarde la question présente, croyons que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu qui a créé et gouverne l'univers. Que le Père n'est pas le Fils, que le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils, mais que la Trinité consiste dans les rapports mutuels des personnes et l'unité dans l'égalité d'essence.

Demandons l'intelligence de ce mystère à Celui même que nous voulons comprendre. Implorons son secours, dans le désir d'expliquer, autant qu'il le voudra bien, ce que nous comprenons, pleins d'attention et de pieuse sollicitude pour ne rien dire qui soit indigne de lui, dans le cas où nous commettrions une méprise.

Ainsi, par exemple, si nous disons du Père quelque chose qui ne convienne pas au Père, que cela convienne au Fils ou au Saint-Esprit ou à la Trinité elle-même. Que si nous disons du Fils quelque chose qui ne puisse proprement s'appliquer au Fils, cela s'applique du moins au Père ou au Saint-Esprit ou à la Trinité. Enfin, si nous avançons, en parlant du Saint-Esprit, quelque chose qui ne se rapporte pas à sa personne, on puisse du moins le rapporter au Père ou au Fils ou à la Trinité, le Dieu unique.

Ainsi, nous désirons maintenant savoir si le Saint-Esprit est vraiment la souveraine charité.

Eh bien ! S'il ne l'est pas, c'est le Père qui l'est ou le Fils ou la Trinité elle-même, car nous ne pouvons échapper à l'absolue certitude de la foi et à l'infaillible autorité de l'Écriture qui nous dit : « Dieu est charité »[622].

Mais nous ne pouvons commettre la sacrilège erreur d'attribuer à la Trinité ce qui ne conviendrait qu'à la créature et non au Créateur et ni lui appliquer les vains rêves de l'imagination.

[622] I Jean IV, 16.

CHAPITRE II.

EXAMEN DES TROIS ÉLÉMENTS QUI CONSTITUENT LA CHARITÉ.

Cela posé, étudions les éléments que nous croyons avoir découverts. Nous ne sommes pas encore dans la sphère supérieure. Nous ne parlons pas encore du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il s'agit seulement de cette image imparfaite — image, pourtant — qui est l'homme. Ce sujet d'étude sera peut-être plus familier et plus facile pour notre raison infirme.

Quand donc, moi qui me livre à cette étude, j'aime quelque chose, je découvre trois termes : moi, la chose que j'aime et l'amour. En effet, je n'aime pas l'amour si je ne l'aime pas comme aimant, car il n'y a pas d'amour là où rien n'est aimé.

Il y a donc trois choses : celui qui aime, l'objet aimé et l'amour.

Mais si je n'aime que moi-même, les trois choses ne se réduisent-elles pas à deux : moi et l'amour ?

En effet, ce qui aime est la même chose que ce qui est aimé quand on s'aime soi-même, tout comme aimer et être aimé sont une chose unique quand on s'aime. C'est exprimer deux fois la même chose que de dire : Il s'aime et il est aimé de lui-même. Alors, aimer et être aimé se confondent, comme celui qui aime et celui qui est aimé ne font qu'un.

Mais, même en ce cas, l'amour et ce qui est aimé sont choses différentes, car s'aimer soi-même ce n'est pas l'amour, à moins que l'amour lui-même ne soit aimé. Or, autre chose est de s'aimer, autre chose d'aimer son amour, car on n'aime l'amour qu'autant qu'il aime déjà quelque chose, puisqu'il n'y a pas d'amour là où rien n'est aimé.

Ainsi donc, quand quelqu'un s'aime, il y a deux choses : l'amour et ce qui est aimé, car alors, ce qui aime et ce qui est aimé ne font qu'un. Il n'est donc pas absolument nécessaire de voir trois choses partout où il y a amour.

Écartons ici, tous les autres éléments qui constituent l'homme et pour éclaircir, autant que possible, le sujet qui nous occupe, ne voyons que notre âme.

Donc, quand l'âme s'aime, elle met deux choses en évidence : l'âme et l'amour. Or, qu'est-ce que s'aimer, sinon vouloir être à sa propre disposition pour jouir de soi ?

Et quand ce vouloir est aussi étendu que l'être, la volonté est égale à l'âme et l'amour égal à ce qui aime. Or, si l'amour est une substance, il est esprit et non corps, comme l'âme n'est pas corps, mais esprit. Et, cependant, l'amour et l'âme ne sont pas deux esprits, mais un seul esprit et ni deux essences, mais une seule.

Toutefois, ces deux choses : ce qui aime et l'amour ou, si vous le voulez, ce qui est aimé et l'amour, sont une seule chose. Et ces deux expressions ont un sens relatif, car aimant se rapporte à amour et amour à aimant. En effet, celui qui aime éprouve quelque amour et l'amour appartient à quelqu'un qui aime.

Or, les mots âme et esprit ne sont pas relatifs, mais indiquent une essence, car l'âme et l'esprit ne sont pas âme et esprit parce qu'ils appartiennent à un homme.

Abstraction faite de l'homme — titre qui suppose l'adjonction d'un corps —, abstraction faite du corps, l'âme et l'esprit restent.

Mais, abstraction faite de celui qui aime, l'amour disparaît et, en supprimant l'amour, on fait disparaître celui qui aime.

Ainsi donc, au point de vue relatif, ce sont deux choses. Mais, pris en eux-mêmes, ils sont, individuellement, esprit et, réunis, un seul esprit. Individuellement, âme et réunis, une seule âme.

Où est donc la Trinité ?

Redoublons d'attention et invoquons la lumière éternelle, afin qu'elle éclaire nos ténèbres et que nous voyions en nous, autant que possible, l'image de Dieu.

CHAPITRE III.

IMAGE DE LA TRINITÉ DANS L'ÂME DE L'HOMME QUI SE CONNAÎT ET S'AIME. L'ÂME SE CONNAÎT ELLE-MÊME PAR ELLE-MÊME.

L'âme ne peut s'aimer si elle ne se connaît pas, car, comment aimer ce qu'on ignore ?

Et si on dit que l'âme se croit telle d'après une notion générale ou spéciale ou parce qu'elle sait par expérience que d'autres âmes sont telles et que c'est pour cela qu'elle s'aime elle-même, on tient un langage qui touche à la folie.

Comment, en effet, connaîtrait-elle une autre âme, si elle ne se connaît pas elle-même ?

On ne saurait dire que, de même que l'œil voit d'autres yeux et ne se voit pas lui-même, ainsi l'âme connaît d'autres âmes et ne se connaît pas elle-même, car nous voyons des corps par les yeux du corps, parce que nous ne pouvons pas, sinon à l'aide du miroir, réfracter et ramener sur eux les rayons qui partent d'eux-mêmes et se portent sur les objets que nous voyons. Question, du reste, très-subtile et très-obscure, jusqu'à ce qu'il soit prouvé clairement que cela est ou que cela n'est pas.

Mais, quoi qu'il en soit de la puissance visuelle, que ce soit un rayon ou autre chose, il est certain que nous ne la voyons pas. Nous la cherchons par l'âme et c'est par l'âme que nous la comprenons si elle peut se comprendre.

Donc, l'âme perçoit, par les sens du corps, les notions des objets corporels et, par elle-même, l'idée des objets incorporels. Donc, puisqu'elle est incorporelle, elle se connaît par elle-même. Et si elle ne se connaît pas, elle ne s'aime pas.

CHAPITRE IV.

L'ÂME ELLE-MÊME, L'AMOUR ET LA CONNAISSANCE DE SOI SONT TROIS CHOSES ÉGALES ET QUI N'EN FONT QU'UNE. ELLES SONT, A LA FOIS, SUBSTANCE ET RELATIONS INSÉPARABLES D'UNE MÊME ESSENCE.

Comme l'âme et l'amour de l'âme, quand elle s'aime, sont deux choses différentes, ainsi l'âme et la connaissance de l'âme, quand elle se connaît, sont aussi deux choses distinctes. Donc, l'âme, son amour, sa connaissance sont trois choses et ces trois choses n'en font qu'une et, quand elles sont parfaites, elles sont égales.

En effet, si l'âme ne s'aime pas dans toute l'étendue de son être ; par exemple, si l'âme de l'homme limite son amour à l'amour du corps, bien qu'elle soit elle-même plus que le corps, elle pèche et son amour n'est pas parfait. De même, si elle s'aime au delà de l'étendue de son être ; par exemple, si elle s'aime autant qu'il faut aimer Dieu, bien qu'elle soit incomparablement moins que Dieu, elle pèche aussi par excès et ne s'aime point d'un amour parfait. Mais la perversité et l'iniquité sont plus grandes encore quand elle aime son corps autant qu'il faut aimer Dieu.

De même, si la connaissance est moins étendue que l'objet connu et qui peut-être entièrement connu, cette connaissance n'est point parfaite. Mais si elle est plus grande, c'est que la nature qui connaît est supérieure à celle qui est connue, comme il arrive pour la connaissance du corps, laquelle est plus grande que le corps, objet de cette connaissance.

En effet, il y a une certaine vie dans la raison de celui qui connaît et le corps n'est pas vie. Et toute vie est supérieure à un corps quelconque. Non en volume, mais en puissance.

Mais quand l'âme se connaît elle-même, elle n'est point supérieure à elle-même par sa propre connaissance, puisque c'est elle-même qui connaît et elle-même qui est connue. Quand donc elle se connaît elle-même et rien du reste avec elle, sa

connaissance est égale à elle-même, puisque sa connaissance n'est pas d'une autre nature, vu que c'est elle-même qui se connaît. Et quand elle se connaît tout entière et rien de plus, sa connaissance est égale à elle-même, car la connaissance qu'elle a d'elle-même n'est pas d'une autre nature que la sienne. Et quand elle se connaît tout entière, sa connaissance n'est ni plus petite ni plus grande qu'elle-même.

Nous avons donc eu raison de dire que quand ces trois choses sont parfaites, elles sont, nécessairement, égales.

Nous avons, en même temps, le sentiment, si nous sommes capables de le voir, que ces choses existent dans l'âme, qu'elles y sont comme enveloppées et qu'elles se développent de manière à être senties et spécifiées comme tenant à sa substance ou, si je puis parler de la sorte, à son essence et non comme accidents d'un sujet, ainsi qu'il en est de la couleur, de la figure d'un corps ou de toute autre qualité ou quantité, car tout ce qui est de cette espèce ne sort pas du sujet qu'il affecte.

En effet, la couleur ou la figure de tel corps ne peuvent être celles de tel autre. Mais l'âme peut aimer quelque autre chose qu'elle-même de l'amour même dont-elle s'aime. De plus, elle ne se connaît pas seulement elle-même, mais elle connaît beaucoup d'autres choses encore.

Par conséquent, l'amour et la connaissance ne sont pas dans l'âme comme accidents dans un sujet, mais ils sont substantiels comme l'âme elle-même et s'ils ont un sens relatif l'un vis-à-vis de l'autre, ils n'en sont pas moins substance, pris en eux-mêmes. Et ce sens relatif n'est pas comme celui qui existe entre la couleur et le corps coloré, la couleur étant dans le corps coloré comme dans un sujet, sans avoir de substance propre à elle, puisque le corps coloré est lui-même substance, tandis que la couleur n'est que dans une substance.

Mais ce rapport est comme celui qui existe entre deux amis, lesquels sont tous les deux hommes et, par suite, substances. Hommes dans le sens absolu et amis dans le sens relatif.

Cependant, quoique celui qui aime ou qui connaît soit substance, que la connaissance soit substance, que l'amour soit substance et qu'il y ait entre celui qui aime et l'amour, entre celui qui connaît et la connaissance, un rapport analogue à celui qui existe entre deux amis, quoique les mots âme ou esprit, pas plus que le mot homme, n'aient le sens relatif.

Néanmoins, celui qui aime et l'amour, celui qui connaît et la connaissance ne peuvent pas être séparés l'un de l'autre, comme deux hommes qui sont amis. Sans doute, quand deux amis semblent séparés de corps, ils ne le sont point de cœur, en tant qu'ils sont amis.

Toutefois, il peut arriver qu'un ami commence à avoir de l'aversion pour son ami et cesse par là même d'être son ami, à l'insu de celui-ci qui continue à l'aimer. Mais si l'amour dont l'âme s'aime vient à cesser, l'âme elle-même cesse d'aimer.

De même, si la connaissance que l'âme a d'elle-même cesse, l'âme cesse en même temps de se connaître.

Ainsi, la tête d'un corps qui a une tête est, évidemment, tête et il existe entre eux un sens relatif, bien qu'ils soient tous les deux substances, car la tête est corps et l'être qui a une tête est corps. Néanmoins la séparation peut avoir lieu ici et là elle est impossible.

Que s'il y a des corps absolument indivisibles, ils sont, cependant composés de parties, sans quoi ils cesseraient d'être corps. Donc, le mot de partie n'a de sens que relativement à un tout, puisque toute partie est partie d'un tout et qu'un tout n'est tout que par toutes ses parties. Mais comme la partie est corps et que le tout est corps, non-seulement ils ont un sens relatif, mais encore ils sont aussi substance.

Serait-ce donc que l'âme est un tout et que l'amour dont elle s'aime et la connaissance qu'elle a d'elle-même seraient comme ses deux parties, dont la réunion ferait d'elles un tout ? Seraient-ce trois parties égales, qui, ensembles, formeraient un tout ?

Mais jamais partie ne renferme le tout dont elle est partie. Or, quand l'âme se connaît tout entière, c'est-à-dire parfaitement, sa connaissance l'embrasse tout entière et quand elle s'aime parfaitement elle s'aime tout entière et son amour s'étend à tout son être.

Serait-ce comme quand de vin, d'eau et de miel on forme une seule liqueur. Que chacun de ces trois éléments se répand dans le bout, bien qu'il reste, cependant, trois choses ?

En effet, il n'y a point de partie dans la potion qui ne renferme ces trois choses, car elles ne sont pas jointes comme le seraient de l'eau et de l'huile, mais tout à fait mêlées et toutes les trois sont des substances et la liqueur entière n'est qu'une seule substance composée de trois éléments.

Serait-ce, dis-je, que l'âme, l'amour et la connaissance formeraient, ensembles, quelque chose d'analogue ?

Mais l'eau, le vin et le miel ne sont pas de même substance, quoique leur mélange ne forme qu'une seule substance de liqueur. Là, au contraire, je ne vois pas comment les trois choses ne seraient pas de même substance, puisque l'âme s'aime elle-même et se connaît elle-même et que ces trois choses existent de telle sorte que l'âme n'est aimée ni connue d'aucun être étranger. Elles sont donc, nécessairement, toutes les trois, d'une seule et même essence. Tellement que, si elles n'étaient unies que par mélange, elles ne seraient trois en aucune manière et n'auraient aucun rapport entre elles.

Ainsi, par exemple, si, du même or, vous faites trois anneaux semblables, quoique unis ensembles, ils ont entre eux un rapport, celui de similitude, car, tout semblable est semblable à quelque chose. Il y a trinité d'anneaux et unité d'or. Mais si on les mêle ensembles, que la substance de chacun d'eux se confonde dans toute la masse, alors, la trinité disparaît complètement. Non-seulement on dira qu'il y a unité

d'or, comme on le disait déjà des trois anneaux, mais on ne parlera plus de trois objets en or.

CHAPITRE V.

L'ÂME, L'AMOUR ET LA CONNAISSANCE DE SOI, SONT, EN MÊME TEMPS, DISTINCTS ET TOUT ENTIERS L'UN DANS L'AUTRE.

Mais ici, quand l'âme se connaît et s'aime, la trinité reste : âme, amour, connaissance. Il n'y a ni mélange ni confusion, bien que chacune de ces choses soit distincte en elle-même et que toutes soient réciproquement dans toutes, soit chacune en deux, soit deux dans chacune. Ainsi, toutes sont dans toutes.

En effet, d'une part, l'âme est certainement âme en elle-même, puisqu'elle est appelée âme d'une manière absolue, bien que, dans le sens relatif, on la dise connaissant, connue, susceptible d'être connue par rapport à la connaissance qu'elle peut avoir d'elle-même et aussi, aimant, aimée, aimable, au point de vue de l'amour dont elle s'aime.

D'autre part, la connaissance, quoique relative à l'âme connaissant ou connue, est aussi appelée, en elle-même, connue et connaissant, car la connaissance par laquelle l'âme se connaît ne s'ignore point elle-même.

De même, l'amour, bien que relatif à l'âme qui aime et dont il est l'amour, est, cependant, amour pour lui-même et en lui-même, car l'amour est aimé et ne peut être aimé d'un autre amour, c'est-à-dire que de lui-même.

Ainsi, chacune de ces choses sont en elles-mêmes.

Elles sont aussi réciproquement les unes dans les autres, puisque l'âme qui aime est dans l'amour, que l'amour est dans la connaissance de l'âme qui aime et la connaissance dans l'âme qui connaît. Chacune d'elles sont donc dans les deux autres, puisque l'âme qui se connaît et s'aime est dans son amour et sa connaissance, que

l'amour de l'âme qui s'aime et se connaît est dans l'âme et dans la connaissance de l'âme et que la connaissance de l'âme qui se connaît et s'aime est dans l'âme et dans l'amour de l'âme, puisqu'elle s'aime et se connaît s'aimant.

Par conséquent encore, deux de ces choses sont en chacune d'elles, puisque l'âme qui se connaît et s'aime est, avec sa connaissance, dans son amour et, avec son amour, dans sa connaissance et que l'amour et la connaissance sont aussi ensembles dans l'âme qui s'aime et se connaît. Et comment toutes sont dans toutes, nous l'avons déjà montré plus haut, puisque l'âme que s'aime tout entière et se connaît tout entière connaît tout son amour et aime toute sa connaissance, quand ces trois choses sont parfaites en elles-mêmes.

Et par un merveilleux procédé, ces trois choses sont inséparables et, néanmoins, chacune d'elles est substance et toutes ensembles sont une seule et même substance ou essence, puisque leurs noms ne sont que l'indice de leurs rapports mutuels.

CHAPITRE VI.

CONNAITRE UNE CHOSE EN ELLE-MÊME ET LA CONNAITRE DANS L'ÉTERNELLE VÉRITÉ. C'EST D'APRÈS LES RÈGLES DE L'ÉTERNELLE VÉRITÉ QU'IL FAUT JUGER MÊME DES CHOSES CORPORELLES.

Cependant, en se connaissant et en s'aimant, l'âme humaine ne connaît et n'aime point une chose immuable et autre est la manière dont un homme, attentif à ce qui se passe en lui, manifeste son âme et autre la manière dont il définit l'âme humaine d'après une notion spéciale ou générale.

Ainsi, quand il me parle de son âme propre, qu'il me dit comprendre ou ne pas comprendre ceci ou cela, vouloir ou ne pas vouloir ceci ou cela, je le crois sur parole. Mais quand il dit la vérité sur l'âme humaine ou en particulier ou en général, je reconnais la justesse de son langage et je l'approuve.

Il est donc clair qu'autre chose est ce qu'il voit en soi, qu'il peut exprimer et qu'un autre croira sur sa parole sans le voir. Autre chose ce qu'il voit dans la vérité elle-même et qu'un autre peut voir aussi, car l'un subira les changements que le temps amène et l'autre reste immuable dans l'éternité, car ce n'est pas en voyant des yeux du corps une multitude d'esprits que nous nous formons, par analogie, une notion générale ou spéciale, de l'âme humaine, mais nous voyons l'immuable vérité, d'après laquelle nous établissons, aussi parfaitement que cela nous est possible, non qu'elle est l'âme de chaque homme, mais qu'elle doit être, par des raisons éternelles.

Quant aux images des choses matérielles introduites par l'entremise des sens corporels, infusées, en quelque sorte, dans notre mémoire et d'après lesquelles nous nous figurons, d'une manière arbitraire, les objets que nous n'avons pas vus ou, autrement, qu'ils ne sont ou, par pur hasard, tels qu'ils sont, il est démontré que quand nous les approuvons en nous-mêmes ou les désapprouvons, si notre jugement est juste, il a lieu en vertu d'autres règles également immuables et supérieures à notre âme.

En effet, quand je me rappelle les murs de Carthage que j'ai vus ou que je me figure ceux d'Alexandrie que je n'ai pas vus et que je donne, raisonnablement, la préférence à certaines formes imaginaires sur d'autres, le jugement de la vérité apparaît et brille d'en haut et appuie son droit sur les règles de l'impartialité la plus parfaite et si les images corporelles essaient de soulever comme une espèce de brouillard, il s'en dégage et ne s'y confond point.

Mais la question est de savoir si je suis moi-même enveloppé de ce brouillard et privé de la vue du ciel pur. Ou si, comme il arrive au sommet des plus hautes montagnes, suspendu entre ciel et terre, je jouis de l'air libre, ne voyant au-dessus de moi que la lumière sans nuages et au-dessous de moi que les plus épaisses ténèbres.

Par exemple, d'où vient en moi cette flamme d'amour fraternel quand j'entends dire d'un homme qu'il a souffert les plus cruels tourments pour soutenir la beauté et la solidité de la foi ? Et si on me l'indique du doigt, je désire m'unir à lui, le faire con-

naître, former avec lui des liens d'amitié. Si cela m'est possible, je m'en approche, je lui parle, je noue un entretien, je lui exprime mon affection le mieux possible, je souhaite vivement qu'il me paie de retour et me le dise. Par la foi, je m'efforce de l'embrasser en esprit, ne pouvant si vite pénétrer dans son intérieur et y lire à fond.

J'aime donc d'un amour pur et fraternel un homme fidèle et courageux. Mais si, dans le cours de notre conversation, il m'avoue ou me laisse imprudemment entrevoir qu'il croit de Dieu des choses indignes, qu'il cherche en lui quelque avantage charnel et qu'il n'a subi des tourments que pour soutenir telle ou telle erreur ou dans l'espoir de gagner de l'argent ou par la stérile ambition de la louange humaine, aussitôt mon amour pour lui, blessé, refoulé, pour ainsi dire et retiré à un sujet indigne, se maintient, pourtant, dans le type d'après lequel j'aimais un homme que je lui croyais conforme. À moins peut-être que je ne l'aime encore pour qu'il devienne tel, quand j'ai découvert qu'il ne l'est pas.

Néanmoins, dans cet homme rien n'est changé. Cependant, il peut changer pour devenir ce que je le croyais d'abord.

Mais, dans mon âme, l'opinion est entièrement changée. Elle n'est plus ce qu'elle était. La même affection est passée du désir de jouir au désir d'être utile, en vertu d'un ordre de la souveraine et immuable justice.

Et ce type d'inébranlable et ferme vérité, d'après lequel j'aurais joui de cet homme en le croyant bon et d'après lequel je travaille à le rendre bon ; ce type, dis-je, répand de son immuable éternité, la même lumière sur l'œil de mon âme, de ma pure et incorruptible raison et sur le brouillard de mon imagination, que je ne vois plus maintenant que de haut, quand le souvenir de ce même homme me revient à l'esprit.

De même, quand je me rappelle un arc élégamment et régulièrement tendu, que j'ai vu, par exemple, à Carthage, mon imagination me retrace un objet qui est arrivé à mon âme par l'entremise des yeux et s'est fixé dans ma mémoire. Mais ce que je vois et qui me plaît est autre que l'objet même et je le corrigerais, s'il me déplaisait.

Nous jugeons donc de tout cela d'après ce même type éternel et nous voyons ce type par la lumière de la raison.

Quant aux objets corporels, ou nous les voyons présentement des yeux du corps ou nous nous rappelons leurs images gravées en notre mémoire ou nous nous les figurons, par analogie, tels que nous les formerions nous-mêmes, si nous le voulions et le pouvions. D'une part, créant dans notre esprit des images matérielles ou voyant des corps par l'intermédiaire de notre corps et, d'autre part, saisissant, par le simple coup d'œil de l'intelligence, les raisons et le type ineffablement beau de ces figures, lesquels dépassent le regard de notre âme.

CHAPITRE VII.

NOUS CONCEVONS ET ENGENDRONS LA PAROLE, INTÉRIEUREMENT, D'APRÈS DES TYPES VUS DANS LA VÉRITÉ ÉTERNELLE. LA PAROLE EST CONÇUE PAR L'AMOUR DU CRÉATEUR OU DE LA CRÉATURE.

C'est donc dans cette Vérité Éternelle, par qui « tout a été fait » dans le temps, que nous voyons, par les yeux de l'esprit, la forme d'après laquelle nous sommes et d'après laquelle nous agissons ou en nous ou dans les corps, selon la vraie et droite raison et cette connaissance vraie des choses, elle est conçue en nous comme une parole que nous engendrons en parlant intérieurement et qui, tout en naissant, ne se sépare point de nous.

Mais quand nous parlons à d'autres, à la parole qui reste en nous nous ajoutons le ministère de la voix ou de quelque signe corporel, afin de produire par quelque moyen sensible, dans l'âme de l'auditeur, quelque chose de semblable à ce qui reste dans l'âme de celui qui parle.

Nous ne faisons donc rien par les membres de notre corps ni en actions ni en paroles, soit pour approuver, soit pour désapprouver la conduite des hommes, rien,

dis-je, que nous n'ayons d'abord produit en nous par la parole intérieure, car personne ne fait volontairement que ce qu'il a d'abord dit dans son propre cœur.

Or, cette parole est conçue ou par l'amour de la créature ou par l'amour du Créateur, c'est-à-dire de la nature changeante ou de l'immuable vérité.

CHAPITRE VIII.

DIFFÉRENCE ENTRE LA CUPIDITÉ OU LA PASSION ET LA CHARITÉ.

On agit donc par passion ou par charité. Non qu'il ne faille pas aimer la créature, mais si cet amour se rapporte au Créateur, ce n'est plus passion, mais charité.

Ainsi, il y a passion quand on aime la créature pour soi. En ce cas, elle n'est plus utile à celui qui en use, mais gâte celui qui en jouit.

Ou la créature nous est égale ou elle nous est inférieure. Dans le second cas, il faut en user pour Dieu et dans le premier, en jouir en Dieu.

En effet, de même que tu dois jouir de toi-même, non en toi-même, mais dans celui qui t'a fait, ainsi, en doit-il être vis-à-vis de celui que tu aimes comme toi-même.

Jouissons donc de nous et de nos frères dans le Seigneur et ne soyons pas assez téméraires pour nous abandonner nous-mêmes à nous-mêmes et nous pencher, pour ainsi dire, en bas.

Or, la parole réfléchie et agréée naît pour faire le bien ou le mal. L'amour est donc comme un intermédiaire entre notre parole et l'âme qui l'engendre et il s'unit à elles deux, lui troisième, par un embrassement spirituel, sans aucune confusion.

CHAPITRE IX.

DANS L'AMOUR DES CHOSES SPIRITUELLES, LA PAROLE NAÎT EN MÊME TEMPS QU'ELLE EST CONÇUE. IL N'EN EST PAS DE MÊME DES CHOSES CHARNELLES.

Or, la conception et la naissance de la parole sont la même chose quand la volonté trouve son repos dans la connaissance, comme il arrive dans l'amour des choses spirituelles. Ainsi, par exemple, celui qui connaît et aime parfaitement la justice est déjà juste, même quand il n'y a pas nécessité d'agir selon la justice, par un acte extérieur du corps.

Mais dans l'amour des choses charnelles et temporelles, il en est comme dans les enfantements des animaux : autre est la conception de la parole et autre son enfantement.

En effet, ce qui se conçoit par le désir naît par la réalisation. Ainsi, il ne suffit pas à l'avarice de connaître et d'aimer l'or. Il faut qu'elle le possède. Ce n'est pas assez de connaître et d'aimer la nourriture et l'union charnelle, si l'acte ne s'ensuit. Ni de connaître et d'aimer les honneurs et les charges, à moins qu'on ne les obtienne. Et quand tout cela est obtenu, cela ne suffit pas encore.

« Celui qui boira de cette eau aura encore soif »[623], dit Jésus-Christ.

Aussi, le psalmiste disait : « Il a conçu la douleur et enfanté l'iniquité »[624]. Il appelle concevoir la douleur ou le travail, quand on conçoit des choses qu'il ne suffit pas de connaître et de vouloir, vu que l'âme brûle d'ardeur et souffre d'indigence, jusqu'à ce qu'elle soit parvenue à son but et qu'elle ait comme enfanté l'objet de ses désirs.

[623] Jean IV, 13.
[624] Psaume VIII, 15.

Ce qui rend si justes ces mots de la langue latine : « *parta*, *reperta*, *comperta* (acquis et aussi enfanté, trouvé, découvert) », qui semblent tous dériver du mot « *partus* (enfantement et aussi acquis) ». Car « la concupiscence, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché »[625].

Aussi, le Seigneur s'écrie-t-il : « Venez à moi, vous tous qui prenez de la peine et qui êtes chargés »[626] et ailleurs : « Malheur aux femmes enceintes et à celles qui nourriront en ces jours-là »[627]. Il dit encore, en rapportant, à l'enfantement de la parole, toutes les actions bonnes ou mauvaises : « C'est par ta bouche que tu seras justifié et par ta bouche que tu seras condamné »[628].

Entendons ici par bouche, non pas celle qui est visible, mais la bouche intérieure, de la pensée et du cœur.

CHAPITRE X.

LA CONNAISSANCE ACCOMPAGNÉE D'AMOUR EST-ELLE SEULE LA PAROLE DE L'ÂME ?

On demande et avec raison, si toute connaissance est parole ou seulement la connaissance accompagnée d'amour, car nous connaissons aussi ce que nous haïssons, mais on ne peut dire des choses qui nous déplaisent, qu'elles soient conçues ou enfantées par l'âme.

En effet, tout ce qui nous touche d'une manière quelconque, n'est pas conçu pour autant. Il est des choses qui sont simplement connues et ne s'appellent point des paroles.

[625] Jacques I, 15.
[626] Matthieu XI, 28.
[627] Matthieu XXIV, 19.
[628] Matthieu XII, 37.

Telles sont celles ont il s'agit maintenant, car qu'on appelle paroles les sons formés de syllabes dans l'espace et dans le temps, soit qu'ils sortent de la bouche, soit qu'ils restent dans l'esprit; qu'on donne encore ce nom à tout ce qui est connu et imprimé dans l'âme, tant qu'on peut l'extraire de la mémoire, bien qu'on le désapprouve ; enfin, qu'on applique ce mot à un objet conçu et approuvé par l'âme, ce sont là trois sens différents.

C'est dans ce dernier qu'il faut entendre ce passage de l'Apôtre : « Personne ne peut dire, Seigneur Jésus, que par l'Esprit-Saint »[629], tandis qu'il faut entendre dans un autre sens le langage de ceux dont parle le Seigneur : « Ce ne sont pas tous ceux qui me disent : Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieux »[630].

Cependant, quand les objets qui nous déplaisent nous inspirent une juste aversion et que cette aversion est justement approuvée, nous approuvons alors la désapprobation. Elle nous plaît et c'est une parole, d'ailleurs.

Ce n'est point la connaissance du vice, mais le vice même, qui nous déplaît. Par exemple : j'ai du plaisir à connaître et à définir l'intempérance. Voilà sa parole.

C'est ainsi qu'il y a, dans un art, des défauts connus et dont la connaissance est justement approuvée, quand le connaisseur distingue l'espèce et l'absence de qualité, comme on distingue le oui du non, l'être du néant. Et, pourtant, manquer d'une qualité et tomber dans un défaut, est chose blâmable.

Définir l'intempérance et en prononcer le nom est l'affaire de la morale, mais être intempérant, voilà ce que la morale réprouve.

De même, savoir ce que c'est qu'un solécisme et le définir, c'est l'affaire de la grammaire, mais commettre un solécisme, c'est ce que la grammaire réprouve comme une faute.

[629] I Corinthiens XII, 3.
[630] Matthieu VII, 21.

Ainsi donc, pour nous en tenir à notre sujet et au but que nous nous proposons, la parole est la connaissance accompagnée d'amour.

Quand l'âme se connaît et s'aime, sa parole s'unit à elle par l'amour. Et comme elle aime sa connaissance et connaît son amour, la parole est dans l'amour et l'amour dans la parole et tous les deux sont en elle, qui aime et qui parle.

CHAPITRE XI.

L'IMAGE OU LA PAROLE ENGENDRÉE DE L'ÂME QUI SE CONNAÎT EST ÉGALE A L'ÂME ELLE-MÊME.

Mais toute connaissance spéciale est semblable à la chose objet de cette connaissance, car il y a une autre connaissance au point de vue de la privation, que nous exprimions quand nous désapprouvons et cette désapprobation de la privation est un éloge de l'espèce et c'est pour cela que nous l'approuvons.

L'âme a donc une certaine ressemblance avec l'espèce qu'elle connaît, soit qu'elle approuve cette espèce, soit qu'elle en désapprouve la privation. Voilà pourquoi nous sommes semblables à Dieu dans la mesure où nous le connaissons, mais cette ressemblance ne va point jusqu'à l'égalité, parce que nous ne le connaissons point dans toute l'étendue de son être.

Et, de même que quand nous nommons les corps par le sens corporel, il s'en forme dans notre âme une certaine ressemblance, qui est un jeu de la mémoire, car les corps eux-mêmes ne sont, nullement, dans l'âme, lorsque nous y pensons, mais seulement leurs ressemblances. Tellement que l'erreur consiste à prendre leurs images pour eux, le propre de l'erreur étant d'approuver une chose pour une autre. Néanmoins, la représentation d'un corps dans l'âme l'emporte sur le corps lui-même, puisqu'elle est dans une substance supérieure, c'est-à-dire dans une substance vivante, qui est l'âme.

Ainsi, dis-je, quand nous connaissons Dieu, tout en devenant meilleurs que nous n'étions avant de le connaître, surtout quand cette connaissance, agréée et dignement goûtée, devient parole et nous donne quelque ressemblance avec lui, cependant elle est inférieure à Dieu, parce qu'elle est dans une nature inférieure, vu que l'âme est créature et que Dieu est créateur.

D'où il faut conclure que, quand l'âme se connaît et s'approuve elle-même, sa connaissance devient sa parole, mais parole absolument pareille, égale et identique, puisqu'elle n'est pas la connaissance d'une nature inférieure, comme serait celle d'un corps, ni d'une nature supérieure, comme l'est celle de Dieu.

Et la connaissance ayant une ressemblance avec la chose même qu'elle connaît __ c'est-à-dire dont elle est la connaissance __ elle l'a ici, parfaite et égale à l'âme même, puisque, par elle, l'âme connaît et est connue. Elle est donc image et parole de l'âme, puisqu'elle en est l'expression, qu'en connaissant elle lui est coégale et que ce qui est engendré est égal au principe qui engendre.

CHAPITRE XII.

LA CONNAISSANCE EST ENGENDRÉE PAR L'ÂME, L'AMOUR NE L'EST PAS. L'ÂME QUI SE CONNAÎT ET S'AIME EST L'IMAGE DE LA TRINITÉ.

Qu'est-ce donc que l'amour ? N'est-il-point image ? Ni parole ? Ni engendré ? Pourquoi, quand l'âme se connaît, engendre-t-elle sa connaissance et quand elle s'aime, n'engendre-t-elle pas son amour ?

Si elle est le principe de sa connaissance, parce qu'elle est susceptible d'être connue, elle doit aussi être le principe de son amour, puisqu'elle est susceptible d'être aimée.

Pourquoi donc n'engendre-t-elle pas l'un et l'autre ?

Question difficile, car on la soulève aussi à propos de la très-sainte Trinité, du Dieu tout puissant et créateur à l'image duquel l'homme a été fait. Des hommes que la vérité divine appelle à la foi par le langage humain, demandent pourquoi le Saint-Esprit n'est pas cru, n'est pas dit engendré par Dieu le Père et nommé aussi son Fils ?

Ce problème, nous cherchons à le résoudre autant que possible, dans l'âme humaine. Nous interrogeons en quelque sorte une image inférieure, où notre propre nature, plus familière pour nous, répond à notre question, afin d'exercer notre intelligence et de remonter d'une créature éclairée par emprunt, à la lumière qui ne change jamais. Et, peut être, la vérité elle-même nous convaincra-t-elle que l'Esprit-Saint est charité, comme le Verbe de Dieu est Fils, selon la ferme croyance de tout chrétien.

Revenons donc à l'image qui est créature, c'est-à-dire à l'âme raisonnable, pour mieux l'interroger là-dessus et l'étudier avec plus d'attention. Là, certaine connaissance de choses temporelles qui n'existaient pas d'abord, certain amour de choses qui jusque-là n'étaient point aimées, nous éclaireront et nous dicteront une réponse, car le langage nous étant donné pour le cours du temps, une chose renfermée dans l'ordre du temps est plus facile à expliquer.

Tout d'abord, il est clair qu'une chose peut être susceptible d'être connue et, cependant, n'être pas connue, mais qu'il est impossible de connaître ce qui n'est pas susceptible d'être connu. Il faut donc tirer cette conclusion évidente : que tout ce que nous connaissons engendre en nous et avec nous sa connaissance.

En effet, la connaissance est engendrée, tout à la fois, par ce qui connaît et par ce qui est connu. Donc, quand l'âme se connaît elle-même, elle seule est le principe de sa connaissance et elle en est, tout à la fois, objet et sujet.

Or, même avant de se connaître, elle était susceptible d'être connue d'elle-même, mais, quand elle ne se connaissait pas, cette connaissance de soi-même n'existait pas. Donc, en se connaissant, elle engendre une connaissance d'elle-même égale à elle-même, car elle ne se connaît pas moindre qu'elle n'est et sa connaissance

n'est pas d'une autre essence qu'elle, non-seulement parce que c'est elle-même qui connaît, mais parce qu'elle se connaît elle-même, comme nous l'avons dit plus haut.

Alors, que dirons-nous de l'amour ? Pourquoi l'âme en s'aimant elle-même n'engendrera-t-elle pas aussi son amour ? Car elle était susceptible d'être aimée par elle-même et avant de l'aimer, elle pouvait s'aimer, tout comme elle était susceptible d'être connue d'elle-même et pouvait se connaître, avant qu'elle ne se connaisse.

En effet, si elle n'eût pas été susceptible d'être connue par elle-même, jamais elle n'eût pu se connaître. Par conséquent, si elle n'eût pas été susceptible d'être aimée d'elle-même, jamais elle n'eût pu s'aimer.

Pourquoi donc ne dit-on pas qu'elle a engendré son amour en s'aimant, comme elle a engendré sa connaissance en se connaissant ?

Serait-ce que par là le principe même de l'amour est indiqué, la source d'où il procède, car il procède de l'âme même qui est susceptible d'être aimée par elle-même avant de s'aimer et devient, par conséquent, le principe de l'amour dont elle s'aime, mais qu'on aurait tort de dire cet amour engendré par elle, comme on le dit de la connaissance par laquelle elle se connaît, précisément parce que la connaissance a déjà trouvé l'objet qu'on appelle enfanté ou mis au jour (*parsum, vel repertum)*[631] et qui est souvent précédé de l'enquête qui doit aboutir à ce terme ?

En effet, une enquête est le désir de trouver ou, si tu l'aimes mieux, de mettre au jour. Or, ce que l'on découvre est comme enfanté, il y a là une espèce de fils (*quæ repériuntur, quasi pariuntur)* et où, sinon dans la connaissance elle-même, car c'est là qu'a lieu la formation et, pour ainsi dire, l'expression des objets ?

[631] Voir ci-dessus, ch. IX, 470.

En effet, bien que les choses que nous cherchons et que nous trouvons existent préalablement, cependant, leur connaissance n'existe pas d'abord et elle nous apparaît comme un enfant qui vient au monde.

Or, ce désir qui pousse à chercher procède de l'être qui cherche, en dépend, en une certaine manière et ne se désiste du but auquel il tend, que quand l'objet cherché est trouvé et uni à celui qui le cherche. Ce désir, c'est-à-dire cette recherche, si elle ne paraît pas encore être l'amour par lequel on aime un objet connu — car il s'agit seulement ici de le connaître — est, cependant, quelque chose du même genre.

En effet, on peut déjà l'appeler volonté, puisque celui qui cherche veut trouver et si on cherche un objet à connaître, quiconque le cherche veut le connaître. Et si la volonté est ardente et persévérante, on l'appelle étude, terme souvent employé dans la poursuite et l'acquisition des sciences.

Par conséquent, l'enfantement de l'âme est précédé d'un certain désir, en vertu duquel, en cherchant et en trouvant ce que nous voulons connaître, nous donnons naissance à un enfant : à la connaissance même. Par conséquent, ce désir par lequel la connaissance est conçue et enfantée ne peut être dit lui-même conçu et enfanté et ce même désir qui pousse vivement vers la chose à connaître, en devient l'amour, dès qu'elle est connue, il saisit et il embrasse cet enfant chéri __ c'est-à-dire la connaissance __ et l'unit au principe qui l'a engendré.

Ainsi, voilà une certaine image de la Trinité. L'âme, la connaissance qu'elle a d'elle-même et qui est comme son enfant, comme le verbe enfanté par elle et puis, l'amour survenant en tiers, car il y a ici trois choses qui ne sont qu'une chose et une seule substance. Et la connaissance n'est pas moindre que l'âme, puisque l'âme se connaît dans toute son étendue et l'amour non plus n'est pas moindre que l'âme, puisque l'âme s'aime autant qu'elle se connaît et dans toute son étendue.

LIVRE DIXIÈME : AUTRE TRINITÉ DANS L'HOMME.

Il y a, dans l'âme de l'homme, une autre trinité qui se manifeste beaucoup plus sensiblement ; elle est dans la mémoire, l'intelligence et la volonté.

CHAPITRE PREMIER.

L'AMOUR DE L'ÂME QUI ÉTUDIE, C'EST-A-DIRE DÉSIRE DE SAVOIR, N'EST POINT L'AMOUR DE CE QU'ELLE IGNORE.

Maintenant, pour expliquer plus clairement le sujet, redoublons d'attention.

Tout d'abord, comme personne ne peut aimer ce qu'il ignore entièrement, il faut voir de quelle nature est l'amour de ceux qui étudient, c'est-à-dire de ceux qui ne possèdent pas encore une science, mais qui désirent l'acquérir.

Pour tous les autres sujets où le mot d'étude n'est généralement pas employé, il existe certaines amours qui résultent de ce qu'on entend dire. La réputation d'une beauté quelconque excite dans l'âme le désir de la voir et d'en jouir, parce que l'âme a une notion générale de la beauté du corps, pour en avoir beaucoup vu et qu'il y a en elle quelque chose qui goûte ce qu'elle désire au dehors.

Cela étant, l'amour qui s'éveille en elle n'est pas l'amour d'une chose absolument inconnue, puisqu'elle en connaît le genre. Mais quand nous aimons un homme de bien, que nous n'avons jamais vu, nous l'aimons d'après la notion des vertus que nous avons puisée dans la vérité même.

Quant aux sciences, nous sommes ordinairement déterminés à les étudier par les éloges et les recommandations d'hommes graves et, néanmoins, si nous n'en avions pas déjà dans l'esprit une légère notion, nous n'éprouverions, pour leur étude, aucun attrait.

Qui donc, par exemple, consumerait son temps et sa peine à étudier la rhétorique, s'il ne savait d'abord qu'elle est l'art de parler ?

Quelquefois aussi, nous admirons les résultats de ces sciences ou pour en avoir ouï parler ou pour en avoir été témoins nous-mêmes et nous sentons naître en nous une vive ardeur de les étudier, afin de parvenir au même but.

Supposons qu'on dise à un homme qui ne sait pas écrire, qu'il existe un art au moyen duquel on peut envoyer, même à de grandes distances, des paroles formées en silence avec la main et que celui à qui on les adresse, entendra, non avec ses oreilles, mais avec ses yeux. Supposons que cet homme soit témoin du fait. Est-ce que, dans son désir de posséder ce moyen, toute son étude ne se portera pas vers le but qu'il connaît déjà ?

Tel est le principe de l'ardeur des étudiants, car personne ne peut aimer ce qu'il ignore entièrement.

De même, en entendant quelque signe inconnu, par exemple le son d'une parole dont on ignore complètement la signification, soit le mot *temetum*[632], il désire savoir ce que c'est, c'est-à-dire quel objet ce son a pour but d'indiquer et, comme il ne le sait pas, il le demande. Mais il faut d'abord qu'il sache que c'est un signe, c'est-à-dire que ce mot n'est pas un vain bruit, mais renferme un sens.

D'autre part, ce trisyllabe lui est déjà connu et son articulation, introduite par ses oreilles, s'est imprimée dans son âme. Que lui manque-t-il donc pour le mieux connaître, quand il en sait toutes les lettres, toute la longueur et tous les sons, si ce n'est qu'il a compris en même temps que ce mot est un signe et qu'il éprouve le désir de savoir quel objet ce signe indique ?

[632] Vin pur, mot latin peu usité.

Ainsi, plus le mot est connu, pourvu qu'il ne le soit pas entièrement, plus l'âme est avide de connaître ce qu'il en reste à. savoir.

Si, en effet, cet homme savait simplement que le mot existe et ignorait qu'il signifiât quelque chose, il ne s'en informerait pas davantage et se contenterait d'en avoir perçu, autant que possible, le côté sensible. Mais comme il sait que ce n'est pas seulement un son, mais un signe, il veut le connaître à fond. Or, on ne connaît parfaitement un signe que quand on sait ce qu'il signifie.

Mais peut-on dire que celui qui cherche vivement à savoir et dont l'ardeur s'enflamme et persévère dans l'étude est sans amour ?

Qu'aime-t-il donc ? Car, certainement, on ne peut aimer quelque chose sans le connaître.

L'amour de cet homme, dont nous parlions tout à l'heure, ne porte, évidemment, pas sur ces trois syllabes qu'il connaît déjà. Peut-être ce qu'il aime en elles est-ce de savoir qu'elles signifient quelque chose.

Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit, car ce n'est pas cela qu'il cherche à savoir maintenant. Et nous cherchons, nous, à savoir ce qu'il aime dans l'objet qu'il désire étudier et qu'il ne connaît pas encore et nous nous étonnons de son amour, précisément parce que nous avons la certitude qu'on ne peut absolument aimer que des choses connues.

Pourquoi aime-t-il, enfin, sinon parce qu'il connaît et voit, dans les raisons des choses, la beauté d'une science qui renferme les notions de tous les signes ; parce qu'il voit l'utilité d'un art, qui relie les hommes entre eux en les mettant à même de se communiquer leurs sentiments et les empêche de dégénérer dans l'espèce d'isolement où les placerait l'impuissance de se manifester leurs pensées par le langage ?

L'âme donc voit, connaît et goûte cette science si belle et si utile et quiconque s'informe du sens des mots qu'il ignore, cherche à la perfectionner en lui autant que possible.

Mais autre chose est de la voir à la lumière de la vérité et autre chose est de la désirer pour soi. On voit, en effet, à la lumière de la vérité, combien c'est une grande et bonne chose de comprendre et de parler toutes les langues, de n'être étranger à personne et pour personne. La pensée saisit déjà la beauté de cette science et, en l'aimant, c'est une chose connue qu'on aime. Elle est si bien vue, elle enflamme tellement l'ardeur de ceux qui l'étudient, qu'elle devient comme le pivot de leur existence et qu'ils n'ont qu'elle pour but dans toutes les peines qu'ils prennent pour acquérir une telle faculté et se mettre dans le cas d'appliquer en pratique ce qu'ils connaissent déjà par la raison. D'où il résulte que plus on approche du terme auquel on aspire, plus l'ardeur de l'amour augmente.

En effet, on se livre avec bien plus d'énergie à l'étude des sciences qu'on ne désespère pas d'acquérir. Et si l'on n'a pas l'espoir d'atteindre le but ou l'on n'aime que faiblement, où l'on n'aime pas du tout la science dont, cependant, on entrevoit la beauté.

Voilà pourquoi, comme tout le monde à peu près désespère d'apprendre toutes les langues, chacun s'attache surtout à connaître celle de son pays. Et si l'on se sent incapable de la connaître parfaitement, il n'est, cependant, personne de si indifférent sur ce point, qu'il ne désire savoir le sens d'un mot inconnu qu'on prononce devant lui et ne s'en informe et ne l'apprenne, si cela lui est possible. En s'en informant, il cède, évidemment, au désir de s'instruire et semble aimer une chose inconnue, ce qui n'est pas, pourtant. Son âme est touchée d'un genre de beauté qu'il connaît, à laquelle il pense, où il voit briller l'art glorieux d'unir les âmes par la communication du langage et cette beauté allume en lui le désir de chercher ce qu'il ignore, il est vrai, mais qui est un moyen connu, vu et goûté de lui, pour parvenir au but.

Ainsi, par exemple, s'il demande ce que veut dire *temetum* (c'est l'exemple que j'avais choisi) et qu'on lui dise : Qu'est-ce que cela te fait ? Il répondra : Je n'aimerais pas à entendre prononcer ce mot sans le comprendre ou à le lire quelque part sans

savoir ce que l'écrivain a voulu dire. Et qui donc lui répliquera : Ne cherche pas à comprendre ce que tu entends dire, ni à connaître ce que tu lis ? Car presque toutes les âmes raisonnables saisissent du premier coup d'œil la beauté d'une science à l'aide de laquelle les hommes peuvent se communiquer leurs pensées par l'émission de sons significatifs et c'est à cause de cette beauté connue — et aimée parce qu'elle est connue — qu'on s'informe du sens d'un mot inconnu.

En entendant donc prononcer le mot de *temetum* et en apprenant que c'est le nom que les anciens donnaient au vin, mais que, pour nous, ce mot a vieilli et est tombé en désuétude, il pensera peut-être que la connaissance lui en est nécessaire pour l'intelligence de quelques vieux livres. Et si l'étude de ces livres lui semble inutile, peut-être estimera-t-il ce mot peu digne d'être retenu, parce qu'il ne lui verra aucun rapport avec cette beauté qu'il connaît, qu'il voit et aime par raison,

Ainsi, tout amour chez celui qui étudie __ c'est-à-dire qui veut apprendre ce qu'il ignore __ n'est pas l'amour de la chose qu'il ignore, mais de celle qu'il connaît et en vue de laquelle il veut apprendre ce qu'il ne sait pas. Ou s'il est tellement curieux qu'il soit entraîné, non par un motif connu, mais par le seul désir d'apprendre l'inconnu, il faut, sans doute, ne pas le confondre avec l'homme vraiment studieux et, néanmoins, on ne peut pas dire qu'il aime l'inconnu.

Il serait plus juste, au contraire, de dire qu'il hait l'inconnu, puisqu'il cherche à le détruire, par son désir de tout connaître. Et si l'on nous fait cette grave objection __ que l'homme n'est pas plus capable de haïr que d'aimer ce qu'il ignore __ nous conviendrons que cela est vrai et, cependant, ce n'est pas la même chose de dire : Il aime à savoir l'inconnu et de dire : Il aime l'inconnu, car il est possible d'aimer à apprendre ce qu'on ignore et il est impossible d'aimer ce qu'on ignore.

Le mot savoir a ici son importance. Celui qui aime à savoir l'inconnu n'aime pas précisément l'inconnu, mais la science de l'inconnu. Et personne, sans avoir une idée de cette science, ne pourrait assurer qu'il sait ou qu'il ignore quelque chose, car,

non-seulement celui qui dit : Je sais et le dit avec vérité, doit savoir ce que c'est que savoir, mais celui qui dit, avec certitude et vérité : Je ne sais pas, sait aussi ce que c'est que savoir, puisqu'il distingue celui qui sait et celui qui ne sait pas, alors que, se considérant lui-même, il dit en toute sincérité : Je ne sais pas. Et s'il sait qu'il dit la vérité, comment le sait-il, s'il ignore ce que c'est que savoir ?

CHAPITRE II.

PERSONNE NE PEUT AIMER CE QU'IL IGNORE.

Ainsi donc, tout homme studieux, tout homme curieux n'aime pas l'inconnu et même, il est tourmenté d'un ardent désir de savoir ce qu'il ignore.

En effet, ou il a déjà une notion générale de ce qu'il aime et il désire le connaître, soit sur un point particulier, soit dans tous les sujets qu'on apprécie devant lui et qu'il ignore, mais dont il se fait une idée imaginaire qui l'excite à les aimer. Et de quoi se forme-t-il cette idée, sinon d'éléments qu'il connaît déjà ?

Jusque-là, que si le sujet dont on fait l'éloge devant lui, lui semble peu en rapport avec l'idée préconçue et familière à son esprit, peut-être ne l'aimera-t-il pas et s'il l'aime, le principe de cet amour est dans ce qu'il sait déjà, car, tout à l'heure, l'image que son esprit se formait et qu'il aimait était tout autre. Et si la forme nouvelle qu'on lui vante ressemble à cette première, de telle sorte qu'il puisse lui dire : c'était toi que j'aimais, on ne peut plus affirmer qu'il aimait une forme inconnue, puisqu'il la connaissait dans sa ressemblance.

Ou bien, nous voyons et nous aimons quelque chose dans la beauté de la raison éternelle et quand cette chose, reproduite par l'image d'un objet temporel, s'offre à notre foi et à notre amour, d'après les éloges de ceux qui en ont fait l'expérience, nous n'aimons plus quelque chose d'inconnu, ainsi que nous l'avons suffisamment prouvé plus haut.

Ou encore, nous aimons quelque chose de connu qui nous fait chercher quelque chose d'inconnu et alors, ce n'est point cet inconnu que nous aimons, mais le connu par lequel nous cherchons à savoir l'inconnu que nous ignorons, ainsi que je l'ai expliqué tout à l'heure à propos d'une parole dont le sens est ignoré.

Ou, enfin, on aime à savoir ce qui ne peut rester ignoré de quiconque désire s'instruire.

Telles sont les raisons pour lesquelles on semble aimer l'inconnu quand on veut savoir ce que l'on ignore et qu'un vif désir de s'instruire ne permet pas de dire qu'on est exempt de cet amour.

Mais je pense avoir convaincu, tous ceux qui voient la vérité, qu'il n'en est pas ainsi et qu'il est impossible d'aimer ce qui est absolument inconnu. Toutefois, comme les exemples que nous avons donnés ne concernent que ceux qui désirent savoir autre chose que ce qu'ils sont eux-mêmes, voyons si la question ne se présentera pas sous une autre face, quand l'âme voudra se connaître elle-même.

CHAPITRE III.

L'ÂME NE S'AIME PAS SANS SE CONNAÎTRE.

Qu'est-ce que l'âme aime donc, quand, ne se connaissant pas elle-même, elle désire ardemment se connaître ?

La voilà qui se cherche elle-même pour se connaître et ce but enflamme ses désirs.

Elle aime donc, mais qu'aime-t-elle ? Elle-même ?

Mais comment cela, puisqu'elle ne se connaît pas encore et que personne ne peut aimer ce qu'il ne connaît pas ?

Serait-ce que la renommée lui a fait l'éloge de sa beauté, comme cela arrive des absents ?

Peut-être ne s'aime-t-elle pas elle-même, mais certaine forme fantastique, qui peut être tout autre qu'elle. Ou bien, sua forme qu'elle rêve lui ressemble et, en l'aimant, elle s'aime elle-même avant de se connaître, puisqu'elle aime sa propre ressemblance.

Elle connaît donc d'autres âmes sur lesquelles elle se forge un modèle et, par là même, elle se connaît déjà d'après les notions du genre.

Mais comment donc connaît-elle d'autres âmes et ne se connaît-elle pas elle-même, quand rien ne peut lui être plus présent qu'elle-même ?

Que s'il en est ici comme pour les yeux du corps qui connaissent mieux les autres yeux qu'ils ne se connaissent eux-mêmes, l'âme peut se dispenser de se chercher, car elle ne se trouvera jamais.

En effet, les yeux ne se verront jamais eux-mêmes qu'à l'aide du miroir et on ne peut supposer qu'il existe des procédés analogues pour les choses immatérielles et que l'âme puisse se connaître dans un miroir.

Ou bien voit-elle, dans la raison de l'éternelle vérité, combien il est beau de se connaître soi-même et aime-t-elle ce qu'elle voit et désire-t-elle le voir réalisé en elle ?

En ce cas, bien qu'elle ne se connaisse pas, elle connaît du moins l'avantage qu'elle aurait à se connaître. Et c'est déjà quelque chose de bien étonnant de ne pas se connaître encore et de savoir, néanmoins, combien il est beau de se connaître soi-même.

Serait-ce, enfin, qu'elle découvre quelque but excellent __ c'est-à-dire sa sécurité et son bonheur __ à l'aide de quelque secrète réminiscence qui ne l'a point abandonnée dans ses lointaines pérégrinations et qu'elle sente qu'elle ne peut atteindre ce but sans se connaître elle-même ?

Alors, elle aime ce but et en cherche le moyen. Elle aime le but qu'elle connaît et cherche, en vue de lui, ce qu'elle ne connaît pas.

Mais pourquoi le souvenir de son bonheur ne s'est-il point perdu, pendant que le souvenir d'elle-même s'effaçait ? Pourquoi elle, qui veut parvenir au but, ne s'est-elle pas aussi bien connue que le but auquel elle veut parvenir ?

Serait-ce que, quand elle aime à se connaître, ce n'est pas elle-même qu'elle ne connaît pas, mais sa propre connaissance qu'elle aime et qu'elle souffre de ne pas faire partie elle-même de sa propre science qui veut tout embrasser ?

Mais elle sait ce que c'est que connaître et, tout en aimant ce qu'elle connaît, elle désire aussi se connaître elle-même.

Or, où a-t-elle pris l'idée de sa propre connaissance, si elle ne se connaît pas ? Car elle sait qu'elle connaît d'autres choses et qu'elle ne se connaît pas. C'est même par là qu'elle connaît ce que c'est que connaître.

Comment donc sait-elle qu'elle sait quelque chose, elle qui s'ignore elle-même ?

En effet, ce n'est pas d'une autre âme, mais d'elle-même, qu'elle sait qu'elle sait. Elle se sait donc elle-même. Et, en se cherchant pour se connaître, elle sait qu'elle cherche. Elle se connaît donc déjà.

Il n'est donc pas possible qu'elle s'ignore absolument, elle qui, sachant qu'elle ne se sait pas, se sait par là même. Que si elle ignore qu'elle ignore, elle ne peut se chercher pour se connaître. Donc, par le seul fait qu'elle se cherche, elle prouve, plutôt, qu'elle se connaît, qu'elle ne prouve qu'elle s'ignore.

En effet, en se cherchant pour se connaître, elle connaît qu'elle se cherche et qu'elle s'ignore.

CHAPITRE IV.

L'ÂME HUMAINE NE SE CONNAÎT PAS EN PARTIE, MAIS TOUT ENTIÈRE.

Que dirons-nous donc ? Sera-ce que l'âme se connaît en partie et en partie s'ignore ?

Mais il est absurde de dire que l'âme tout entière ne sait pas ce qu'elle sait. Je ne dis pas qu'elle sait tout, mais ce qu'elle sait, elle le sait tout entière.

Quand donc elle sait d'elle quelque chose — et elle ne peut le savoir que tout entière — elle se sait tout entière. Or, elle sait qu'elle sait quelque chose et elle ne peut rien savoir que tout entière. Elle se sait donc tout entière.

D'ailleurs, est-il rien qu'elle connaisse aussi bien que sa propre vie ?

Or, elle ne peut pas être âme et ne pas vivre, quand, outre la vie, elle a encore l'intelligence, car les âmes des bêtes ont la vie et non l'intelligence. De même donc que l'âme est âme tout entière, ainsi elle vit tout entière.

Or, elle sait qu'elle vit. Donc, elle se connaît tout entière. Enfin, quand l'âme cherche à se connaître, elle sait déjà qu'elle est âme. Autrement, elle ne saurait pas si elle se cherche et elle pourrait chercher une chose pour une autre.

Il pourrait se faire qu'elle ne fût pas âme elle-même et qu'en cherchant à connaître une âme, elle ne se cherchât pas elle-même. Donc, quand l'âme cherche à savoir ce que c'est que l'âme, elle sait qu'elle se cherche et, par conséquent, qu'elle est âme.

Or, si elle reconnaît en elle-même qu'elle est âme et si elle est âme tout entière, elle se connaît donc tout entière. Mais supposons qu'elle ne sait pas qu'elle est âme. Du moins, quand elle se cherche, elle sait seulement qu'elle se cherche. Et si elle ne le sait pas, elle peut chercher une chose pour une autre et pour ne pas se fourvoyer ainsi, elle sait sans doute ce qu'elle cherche. Or, si elle sait ce qu'elle cherche et si elle se cherche elle-même, évidemment elle se connaît. Que cherche-t-elle donc de plus ?

Si elle se connaît seulement en partie et se cherche encore en partie, ce n'est pas elle-même, mais une partie d'elle-même qu'elle cherche, car quand on parle d'elle, on parle d'elle tout entière. De plus, dès l'instant qu'elle sait qu'elle ne s'est pas encore trouvée tout entière, c'est qu'elle connaît toute son étendue. Elle cherche donc ce qui lui manque, comme nous cherchons nous-mêmes à rappeler à notre mémoire une chose oubliée, mais non entièrement effacée et où l'on reconnaîtra, si elle se présente, ce que l'on cherchait.

Mais comment l'âme se rappellera-t-elle l'âme, comme s'il était possible que l'âme ne fût pas dans l'âme ?

Ajoutons que si, s'étant trouvée en partie, elle ne se cherche pas tout entière, c'est du moins elle tout entière qui se cherche. Elle est donc tout entière présente à elle-même et il ne lui reste plus rien à chercher, car ce n'est pas elle qui cherche, mais l'objet de sa recherche qui fait défaut.

Donc, quand c'est elle tout entière qui se cherche, il ne lui manque rien d'elle-même. Ou si ce n'est pas elle tout entière qui cherche, mais est une partie déjà trouvée que cherche la partie qui n'est pas encore trouvée, ce n'est donc pas l'âme qui se cherche, puisque aucune partie ne se cherche.

En effet, la partie déjà trouvée ne se cherche pas et la partie non encore trouvée ne se cherche pas non plus, puisqu'elle est cherchée par la partie trouvée. Par conséquent, comme ce n'est pas l'âme tout entière qui se cherche, ni qu'aucune de ses parties ne se cherche, l'âme ne se cherche en aucune façon.

CHAPITRE V.

POURQUOI IL EST ORDONNÉ DE SE CONNAÎTRE. D'OU VIENNENT LES ERREURS DE L'ÂME SUR SA PROPRE SUBSTANCE.

Pourquoi donc lui ordonne-t-on de se connaître ?

C'est, je crois, pour qu'elle pense à elle-même et pour qu'elle vive conformément à sa nature, c'est-à-dire pour qu'elle désire être réglée selon sa nature, au-dessous de celui à qui elle doit être soumise et au dessus des êtres qu'elle doit dominer ; au-dessous de celui par qui elle doit être gouvernée et au dessus des êtres qu'elle doit gouverner, car elle fait bien des choses par une coupable cupidité, comme si elle s'oubliait elle-même.

En effet, elle découvre, d'une vue intérieure, certaines beautés dans une nature supérieure qui est Dieu et quand elle devrait se contenter d'en jouir, elle veut se les approprier, devenir semblable à lui. Non par lui, mais par elle-même. Elle se détourne de lui, s'agite et tombe de plus bas en plus bas, en croyant monter de plus haut en plus haut, parce qu'elle ne se suffit pas à elle-même et que rien ne lui suffit quand elle s'éloigne de celui qui peut seul suffire.

Ainsi, par l'effet de son indigence et des difficultés qu'elle rencontre, elle se livre avec une ardeur excessive à sa propre opération et aux inquiètes jouissances qu'elle en recueille. Puis, par le désir d'acquérir au dehors des connaissances dont elle connaît le genre qu'elle aime, mais qu'elle sent qu'on peut perdre, si on ne les maintient à force de travail, elle perd sa sécurité et se néglige elle-même d'autant plus qu'elle est plus assurée de ne pouvoir se perdre.

Ainsi comme autre chose est de ne pas se connaître et autre chose de ne pas penser à soi — nous ne dirons pas, en effet, d'un homme très-instruit qu'il ignore la grammaire, parce qu'il la néglige momentanément pour s'occuper de la médecine —, comme, dis-je, autre chose est de ne pas se connaître et autre chose de ne pas penser à soi, la puissance de l'amour est telle que, même quand l'âme rentre, en quelque sorte, chez elle pour s'occuper d'elle-même, elle attire à elle les objets qu'elle a étudiés avec passion et auxquels elle s'est, pour ainsi dire, collée par la glu du souci.

Et comme les objets qu'elle a goûtés par les sens corporels et dans lesquels une longue familiarité l'a enchevêtrée sont des corps et qu'elle ne peut, en rentrant chez

elle, introduire des corps dans une région immatérielle, elle recueille et emporte avec elle leurs images, créées d'elle-même et en elle-même.

En effet, elle leur communique quelque chose de sa propre substance, tout en perdant aussi quelque chose pour porter un jugement libre sur ces sortes d'images et c'est là, proprement, l'âme, c'est à dire l'intelligence raisonnable qui se réserve pour juger, car nous sentons que cette faculté de l'âme de conserver les images des corps nous est commune avec les animaux.

CHAPITRE VI.

JUGEMENT ERRONÉ DE L'ÂME SUR ELLE-MÊME.

Or, l'âme se trompe quand elle s'unit à ces images avec tant de passion qu'elle s'imagine être de même nature qu'elles. Elle s'y assimile, en quelque sorte, non réellement, mais par la pensée. Non qu'elle se croie une image, mais elle se confond avec l'objet dont elle porte l'image en elle-même.

Elle conserve, cependant, la faculté de juger et de discerner l'objet matériel qu'elle a laissé au dehors et l'image qu'elle en garde au dedans d'elle.

Nous exceptons les cas où ces images sont aussi vives que si elles étaient, non plus présentes seulement à la pensée, mais réellement senties au dehors, comme il arrive dans le sommeil, dans la folie ou dans l'extase.

CHAPITRE VII.

OPINION DES PHILOSOPHES SUR LA SUBSTANCE DE L'ÂME.

Quand l'âme se croit quelque chose de ce genre, elle se prend pour un corps. Et comme elle sent fort bien qu'elle domine le corps, il en est résulté que quelques-uns se

sont demandé quel est ce principe plus puissant dans le corps et ils ont cru que c'était l'intelligence, ou plutôt, l'âme tout entière.

Les uns ont opiné pour le sang, d'autres pour le cerveau, d'autres pour le cœur. Non pas dans ce sens où l'Écriture dit : « Je vous louerai, Seigneur, de toute l'étendue de mon cœur »[633] et encore : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur »[634], texte où le cœur est pris pour l'âme, par catachrèse ou par métaphore. Mais ils ont réellement entendu cette partie du corps que la dissection nous montre dans les entrailles humaines.

D'autres ont cru l'âme composée de molécules très-petites et indivisibles, qu'ils appellent atomes et qui se seraient unies et accrochées ensembles.

Il en est qui ont prétendu que sa substance était de l'air ou du feu. D'autres, ne pouvant s'imaginer une substance immatérielle et ne voyant pas que l'âme fût un corps, ont affirmé qu'elle n'était pas une substance, mais la simple constitution de notre corps ou l'ensemble des éléments primordiaux qui relient ensembles ses parties charnues.

Mais tous ceux-là l'ont crue mortelle, puisque, qu'elle soit corps ou l'organisation du corps, il est impossible qu'elle jouisse d'une durée sans terme.

Quant à ceux qui ont vu dans sa substance un certain principe vital immatériel — ils avaient découvert que tout corps vivant possède un principe qui l'anime et le vivifie — ils ont cherché, conséquemment à leur opinion, à prouver que l'âme est immortelle, puisque la vie ne peut cesser de vivre.

Quant à ce je ne sais quel cinquième corps que quelques-uns ont ajouté aux quatre éléments si connus et dont ils ont voulu former l'âme, je ne pense pas que ce soit le cas d'en parler ici.

---

[633] Psaume IX, 2 e CX, 1 et CXXXVII, 1.
[634] Deutéronome VI, 5 et Matthieu XXII, 37.

En effet, ou ils entendent comme nous, par corps, ce qui est contenu dans l'espace local et est moindre dans la partie que dans le tout et alors il faut les ranger parmi ceux qui croient l'âme matérielle ou ils donnent le nom de corps à toute substance ou du moins à toute substance susceptible de changement, bien qu'ils sachent qu'elle n'occupe pas l'espace en longueur, en largeur et en hauteur et alors, c'est une dispute de mots, dans laquelle nous n'avons pas à entrer.

A travers toutes ces opinions, quiconque voit que la nature de l'âme est une substance et une substance immatérielle, c'est-à-dire qu'elle n'occupe pas une place plus ou moins grande dans l'espace par telle ou telle partie de son être ; celui-là voit aussi nécessairement que l'erreur de ces philosophes ne vient pas de ce qu'ils n'ont pas la notion de l'âme, mais de ce qu'ils y ajoutent des choses sans lesquelles ils ne sauraient imaginer une nature quelconque.

En effet, tout ce qu'on pourra offrir à leur pensée en dehors des images des corps, ils le regarderont comme pure chimère.

Que l'âme ne se cherche donc pas, comme si elle se faisait défaut à elle-même, car quoi d'aussi présent à la connaissance que ce qui est présent à l'âme ?

Or, qu'y a-t-il d'aussi présent à l'âme que l'âme elle-même ?

Et si l'on s'en tient à l'étymologie, que signifie le mot invention, sinon arriver à ce que l'on cherche (*in venire, venir dedans*) ?

C'est pourquoi on ne dit pas des choses qui se présentent naturellement à l'esprit qu'elles sont trouvées ou inventées, quoiqu'on puisse dire qu'elles sont connues. La raison en est que nous ne dirigeons pas notre attention à les chercher pour arriver à elles, c'est-à-dire pour les trouver.

Donc, de même que, quand l'œil ou tout autre sens du corps cherche quelque chose, c'est l'âme elle-même qui cherche — car c'est elle qui dirige le sens charnel et qui trouve, quand ce sens découvre l'objet de sa recherche — ainsi, quand il s'agit de ce qu'elle doit connaître par elle-même et sans l'intervention des sens corporels, c'est

elle qui arrive à l'objet qu'elle trouve, soit qu'elle le trouve dans une substance supérieure qui est Dieu, soit qu'elle le découvre dans d'autres parties de son être, comme quand elle porte un jugement sur les images des corps, car elle les trouve imprimées en elle-même, par l'entremise du corps.

CHAPITRE VIII.

COMMENT L'ÂME DOIT SE CHERCHER ELLE-MÊME. POURQUOI ELLE SE TROMPE SUR SON PROPRE COMPTE.

Comment l'âme se cherche et se trouve, où elle doit se diriger pour se chercher, où elle doit arriver pour se trouver : question étrange ! Car qu'y a-t-il de plus intime à l'âme que l'âme ?

Mais comme elle est toute aux choses auxquelles elle aime à penser, que l'habitude et l'affection lui ont rendu familiers les objets sensibles, c'est-à-dire corporels, elle ne peut rentrer en elle-même sans apporter avec elle leurs images. De là provient chez elle cette honteuse erreur qui fait qu'elle ne peut se détacher elle-même des images des choses sensibles et ni se voir seule.

Ces images se sont attachées à elle d'une manière étonnante par la glu de l'amour et voilà sa souillure, que quand elle cherche à se recueillir en elle-même, elle croit être ce sans quoi elle ne peut plus s'imaginer qu'elle puisse être.

Pour obéir à l'ordre de se reconnaître elle-même, elle n'a donc pas à se chercher comme si elle ne s'appartenait plus, mais simplement à se dépouiller de tout élément étranger, car elle est plus près d'elle-même, non-seulement que les objets sensibles qui sont visiblement hors d'elle, mais même que leurs images imprimées dans une certaine partie de l'âme qui nous est commune avec les bêtes, bien que celles-ci soient privées de l'intelligence, signe distinctif de l'âme.

Étant donc si près d'elle-même, elle sort, en quelque sorte, de chez elle, quand elle prodigue son affection à ces vestiges de nombreuses occupations. Vestiges qui s'impriment dans la mémoire au contact des objets matériels extérieurs, de telle sorte que, même en l'absence de ceux-ci, leurs images restent présentes à la pensée.

Qu'elle se connaisse donc elle-même, qu'elle ne se cherche pas comme si elle était absente, mais qu'elle recueille dans son intérieur son attention et sa volonté vagabondes et s'occupe d'elle-même. Elle verra bientôt qu'elle s'est toujours aimée, qu'elle s'est toujours connue, mais qu'en aimant quelque autre chose avec elle, elle s'est confondue avec cet élément étranger, elle s'est, en quelque sorte, grossie et qu'en embrassant comme une seule chose des choses différentes, elle a pris ces choses différentes pour une seule chose.

CHAPITRE IX.

L'ÂME SE CONNAIT PAR LE SEUL FAIT QU'ELLE CONNAÎT L'ORDRE DE SE CONNAITRE.

Que l'âme ne cherche donc pas à se voir comme absente, mais qu'elle s'attache à se bien discerner comme présente. Qu'elle ne se connaisse pas comme ne se connaissant pas, mais qu'elle se distingue elle-même de tout objet étranger qu'elle connaît.

Comment, en effet, accomplira-t-elle cet ordre : Connais-toi toi-même, si elle ne sait pas ce que veut dire : Connais-toi, ni ce que signifie : Toi-même ?

Mais si elle comprend ces deux expressions, elle se connaît elle-même, car on ne lui dit pas : Connais-toi toi-même, comme on lui dirait : Connais les Chérubins et les Séraphins, lesquels sont absents et que nous croyons des puissances célestes d'après ce qu'on nous enseigne et ni comme on lui dirait: Connais la volonté de cet homme, volonté que nous ne pouvons ni sentir, ni comprendre, si elle ne se manifeste

par quelques signes corporels et à laquelle, même alors, nous croyons plutôt que nous ne la comprenons; ni comme on dirait à un homme : Regarde ton visage, ce qu'il ne peut faire que dans un miroir.

En effet, notre visage est absent pour nos yeux, puisqu'ils ne peuvent se diriger sur lui. Mais quand on dit à l'âme : Connais-toi toi-même, par ce seul fait qu'elle comprend ce mot : Toi-même, elle se connaît elle-même et cela uniquement parce qu'elle est présente à elle-même, ce qui n'a plus lieu, si elle ne comprend pas la parole qu'on lui adresse. On lui donne donc un ordre qui est exécuté aussitôt que compris.

CHAPITRE X.

IL EST TROIS CHOSES QUE L'ÂME SAIT D'ELLE-MÊME AVEC CERTITUDE : QU'ELLE COMPREND, QU'ELLE EXISTE ET QU'ELLE VIT.

Qu'elle n'ajoute donc rien à ce qu'elle sait qu'elle est, quand on lui ordonne de se connaître. Elle a, en effet, la certitude que c'est à elle qu'on parle. À elle qui est, qui vit et qui comprend.

Or, le cadavre est aussi et l'animal vit. Mais elle comprend qu'elle n'est ni cadavre et ni animal. Elle sait donc qu'elle est et qu'elle vit, comme est et vit une intelligence.

Quand, par exemple, l'âme se croit air, elle pense que l'air a l'intelligence. Mais elle sait qu'elle comprend. Or, elle pense seulement qu'elle est air, mais elle ne le sait pas.

Qu'elle écarte donc ce qu'elle pense, qu'elle voie ce qu'elle sait, qu'il ne lui reste que ce qui a été admis sans hésitation par ceux mêmes qui ont cru que l'âme était telle ou telle espèce de corps, car toute âme ne croit pas être air. Mais, comme nous l'avons dit, les unes croient être feue et les autres, cervelle. Celles-ci, telle espèce de

corps et celles-là, telle autre. Toutes, cependant, comprennent qu'elles ont l'intelligence, l'être et la vie.

Seulement, elles rattachent l'intelligence à ce qu'elles comprennent et rapportent à elles-mêmes l'existence et la vie. Et aucune ne doute qu'il est impossible de comprendre sans vivre et de vivre sans exister. Par conséquent, que ce qui comprend est et vit. Non comme le cadavre qui ne vit pas et non comme l'être animé qui vit, masi ne comprend pas. Mais d'une manière propre et bien supérieure.

De même, ces âmes savent qu'elles veulent et, en même temps, elles savent que personne ne peut vouloir s'il n'est et ne vit et elles rapportent leur volonté à quelque chose qu'elles veulent de cette volonté même.

Elles savent aussi qu'elles se souviennent et, en même temps, que personne ne peut se souvenir s'il n'est et ne vit. Mais nous rapportons la mémoire à quelque chose dont nous nous souvenons par cette mémoire même.

De ces trois choses, deux, la mémoire et l'intelligence, renferment la connaissance et la science d'un grand nombre d'objets et la volonté est le moyen par lequel nous en jouissons ou nous en usons.

En effet, nous jouissons des choses connues, dans lesquelles la volonté cherche, pour elle-même, son repos et son plaisir et nous usons de celles qui nous servent de moyen pour obtenir d'autres satisfactions. Et, pour l'homme, le vice et le péché ne sont pas autre chose qu'un mauvais usage et une mauvaise jouissance.

Mais ce n'est point là notre sujet.

Puis donc qu'il s'agit de la nature de l'âme, écartons de notre pensée toutes les connaissances qui nous viennent du dehors par l'entremise des sens corporels et examinons plus attentivement ce que nous avons dit, que toutes les âmes se connaissent elles-mêmes et avec certitude.

En effet, est-ce l'air qui a la faculté de vivre, de se souvenir, de comprendre, de vouloir, de penser, de savoir ? Ou est-ce le feu, la cervelle, le sang, les atomes ou je ne

sais quel cinquième élément ajouté aux quatre autres ou l'ensemble et l'organisation de notre corps ?

C'est une question sur laquelle les opinions sont partagées, les uns adoptant celle-ci et les autres celle-là. Et, cependant, personne ne doute qu'il ait la faculté de vivre, de se souvenir, de comprendre, de vouloir, de penser, de savoir et de juger.

Bien plus, s'il doute, il vit ; s'il doute de l'origine de son doute, il se souvient ; s'il doute, il comprend qu'il doute. S'il doute, il veut être certain ; s'il doute, il pense ; s'il doute, il sait qu'il ne sait pas ; s'il doute, il juge qu'il ne doit pas croire au hasard.

Quelle que soit donc d'ailleurs la matière de son doute, voilà des choses dont il ne doit pas douter, car, sans elles, il ne pourrait douter de rien.

Mais ces choses, ceux qui pensent que l'âme est un corps ou l'arrangement et l'organisation du corps veulent les voir dans le sujet, en sorte que la substance de l'âme serait, selon eux, de l'air, du feu ou un corps quelconque qu'ils prennent pour l'âme, tandis que l'intelligence ne serait dans ce corps que comme une qualité.

Sujet d'un côté et accident du sujet de l'autre ; sujet, l'âme qu'ils croient matérielle. Modification du sujet, l'intelligence et toutes les facultés énumérées plus haut et dont nous avons la certitude.

De cette opinion se rapproche beaucoup celle qui prétend que l'âme n'est point un corps, mais l'ensemble ou l'organisation du corps. La différence qu'il y a c'est que ceux-là disent que l'âme est une substance, tandis que ceux-ci prétendent que l'âme est dans le sujet, c'est-à-dire dans le corps dont elle est l'ensemble ou l'organisation.

Et l'intelligence ? Où la placeront-ils les uns et les autres, sinon dans le même sujet, le corps ?

Mais ni les uns ni les autres ne s'aperçoivent que l'âme se connaît dès lors qu'elle se cherche, comme nous l'avons montré plus haut. Or, on ne peut, régulièrement, dire qu'une chose est connue, si on ignore quelle en est la substance.

Donc, dès que l'âme se connaît, elle connaît sa substance et si elle est certaine de son existence, elle l'est aussi de sa substance. Or, elle est certaine d'elle-même, comme nous l'avons prouvé plus haut et elle n'est nullement certaine qu'elle soit air, feu ou corps ou partie d'un corps.

Elle n'est donc rien de cela et l'ordre de se connaître elle-même, tend à lui donner la certitude qu'elle n'est aucune des choses dont elle est incertaine et qu'elle ne doit tenir pour certain que d'être ce qu'elle sait certainement qu'elle est.

Elle pense au feu, par exemple, à l'air, à un corps quelconque. Eh bien ! Il ne serait pas possible qu'elle pensât à ce qu'elle est elle-même comme elle pense à ce qu'elle n'est pas.

En effet, c'est à l'aide de l'imagination qu'elle pense à toutes ces choses, au feu, à l'air, à tel et tel corps, à telle partie de corps, à la construction et à l'organisation du corps et on ne dit pas qu'elle soit toutes ces choses, mais l'une d'elles seulement.

Or, si elle était réellement l'une d'elles, elle y penserait autrement qu'elle ne pense à tout le reste, c'est-à-dire non plus à l'aide de l'imagination — comme cela arrive pour les corps absents, avec lesquels les sens ont été en contact, soit qu'il s'agisse d'eux ou de quelques similaires, — mais au moyen d'une présence intime, non imaginaire, mais réelle — car rien n'est plus présent à elle-même qu'elle-même — comme elle pense qu'elle vit, qu'elle se souvient, qu'elle comprend et qu'elle veut, car elle sait que ces facultés sont en elle. Elle ne se les imagine pas comme des choses extérieures et sensibles, comme des objets matériels et palpables.

Si elle se dépouille de ces images étrangères et ne se figure pas qu'elle soit quelque chose de ce genre, tout ce qui lui restera d'elle-même, ce sera elle-même et rien qu'elle-même.

CHAPITRE XI.

DANS LA MÉMOIRE, L'INTELLIGENCE ET LA VOLONTÉ ON TROUVE L'ESPRIT, LA SCIENCE ET L'ACTION. LA MÉMOIRE, L'INTELLIGENCE ET LA VOLONTÉ SONT UNE SEULE CHOSE QUANT À L'ESSENCE ET TROIS CHOSES RELATIVEMENT L'UNE À L'AUTRE.

Laissons donc, un moment, de côté, les autres facultés que l'âme se reconnaît avec certitude, attachons-nous surtout à étudier ces trois choses : la mémoire, l'intelligence, la volonté. C'est par ces trois facultés, en effet, qu'on discerne le naturel, même chez les enfants. Plus la mémoire est facile et tenace chez un enfant, plus il a de perspicacité dans l'intelligence et d'ardeur à l'étude, plus aussi son génie promet.

Mais quand il s'agit de l'instruction de quelqu'un, on ne demande plus si sa mémoire est facile et solide, ni s'il a de la pénétration dans l'esprit, mais de quoi il se souvient et ce qu'il comprend. Et comme l'estime ne se fonde pas seulement sur la science, mais aussi sur la vertu, on ne se contente pas de savoir de quoi il se souvient et ce qu'il comprend, mais aussi ce qu'il veut et non encore avec quelle ardeur il veut, mais ce qu'il veut d'abord et jusqu'à quel point il le veut, car on ne doit louer dans l'âme un amour ardent que quand l'objet qu'elle aime est digne d'être ardemment aimé.

Quand donc on parle de ces trois choses : génie, science, usage, le premier point à examiner dans les trois c'est ce que peut chaque homme par la mémoire, l'intelligence et la volonté. Le second c'est ce qu'il possède dans sa mémoire et dans son intelligence et jusqu'où il est arrivé par l'ardeur de la volonté. En troisième lieu vient l'usage que fait la volonté, quand elle repasse ce qui est renfermé dans sa mémoire et son intelligence, soit qu'elle le rapporte à un but, soit qu'elle s'y borne et y trouve son plaisir et son repos.

En effet, user c'est mettre quelque chose à la disposition de la volonté et jouir c'est goûter la satisfaction, non plus de l'espérance, mais de la réalité. Par conséquent, quiconque jouit use, car il met quelque chose au service de la volonté, avec la jouissance pour but. Mais quiconque use ne jouit pas si ce qu'il met ainsi à la disposition de la volonté n'est pas la fin qu'il se propose, mais un moyen pour atteindre un autre but.

Comme ces trois choses, la mémoire, l'intelligence, la volonté ne sont pas trois vies, mais une seule vie et ni trois âmes, mais une seule âme, elles ne sont donc pas trois substances, mais une seule substance.

En effet, la mémoire, en tant qu'elle est appelée vie, âme, substance, se prend dans le sens absolu. Elle n'est proprement mémoire qu'autant qu'elle se rapporte à quelque chose. Il en faut dire autant de l'intelligence et de la volonté, qui ne s'appellent ainsi que dans un sens relatif.

Mais chacune d'elle est vie, âme, essence, considérée en elle-même et dans le sens absolu. Ces trois choses sont donc une seule chose par le fait, qu'elles sont une seule vie, une seule âme, une seule essence et chaque fois qu'on nomme l'une d'elles en la prenant en elle-même, on lui donne un nom singulier et non pluriel, même quand elle est réunie aux autres.

Mais elles sont trois choses, quand on les considère dans leurs rapports mutuels et si elles n'étaient pas égales, non-seulement l'une vis-à-vis de l'autre, mais chacune vis-à-vis de toutes, elles ne se contiendraient, évidemment, pas mutuellement. Or, non-seulement une contient l'autre, mais une les contient toutes.

En effet, je me souviens que j'ai la mémoire, l'intelligence et la volonté. Je comprends que je comprends, que je veux et que je me souviens. Je veux vouloir, me souvenir et comprendre et je me souviens, à la fois, de toute ma mémoire, de toute mon intelligence et de toute ma volonté, car les souvenirs que je ne me rappelle pas ne

sont plus dans ma mémoire. Or, rien n'est autant dans ma mémoire que ma mémoire même. Je me souviens donc de toute ma mémoire.

De même, je sais que je comprends tout ce que je comprends et je sais que je veux tout ce que je veux. Or je me souviens de tout ce que je sais. Je me souviens donc de toute mon intelligence et de toute ma volonté.

Également, quand je comprends ces trois choses, je les comprends tout entières, car si je ne comprends pas quelque chose d'intelligible, c'est que je l'ignore. Or, ce que j'ignore et ne me rappelle pas, je ne le veux pas.

Donc, s'il est quelque chose d'intelligible que je ne comprenne pas, je ne puis m'en souvenir ni le vouloir. Donc, je comprends tout objet intelligible dont je me souviens et que je veux, car ma volonté embrasse toute mon intelligence et toute ma mémoire, puisque j'use de tout ce que je comprends et de tout ce que je me rappelle.

Donc, puisque chacune de ces facultés comprend toutes les autres, chacune d'elles est égale à chacune en particulier et à toutes ensembles et, par conséquent, les trois sont une seule vie, une seule âme et une seule essence.

CHAPITRE XII.

L'ÂME EST L'IMAGE DE LA TRINITÉ DANS SA MÉMOIRE, SON INTELLIGENCE ET SA VOLONTÉ.

Faut-il, enfin, monter maintenant, autant que le permettront nos forces, à cette souveraine et sublime essence dont l'âme de l'homme est l'image imparfaite, il est vrai, mais, enfin, l'image ?

Ou bien faut-il encore faire ressortir plus visiblement ces trois facultés de l'âme, au moyen des objets extérieurs perçus par les sens, instruments passagers des impressions matérielles ?

En étudiant l'âme dans sa mémoire, son intelligence et sa volonté, nous avons trouvé que, puisqu'elle embrasse toujours sa propre connaissance et sa propre volonté, elle embrasse, en même temps, sa mémoire, son intelligence et son amour, bien qu'elle ne se croie pas toujours dégagée d'éléments étrangers et que, par là, il soit difficile de bien distinguer la mémoire et l'intelligence qu'elle a d'elle-même.

En effet, il semble que ce ne soit pas là deux facultés, mais une seule sous deux noms différents, comme on le voit dans le cas où elles sont réunies sans que l'une précède l'autre d'un seul instant.

Et l'amour non plus n'est pas toujours senti quand le besoin ne le trahit pas, parce que son objet est toujours présent.

Toutefois, ces difficultés pourront s'éclaircir, même pour les moins intelligents, quand nous traiterons de l'action du temps sur l'âme, des accidents passagers qu'elle éprouve, alors qu'elle se rappelle ce qu'elle ne se rappelait pas, qu'elle voit ce qu'elle ne voyait pas et qu'elle aime ce qu'elle n'aimait pas auparavant.

Mais cette dissertation demande d'autres préliminaires, d'après le plan adopté pour cet ouvrage.

LIVRE ONZIÈME : LA TRINITÉ DANS L'HOMME.

On retrouve une image de la Trinité même dans l'homme extérieur. D'abord, dans ce qui se voit au dehors, à savoir, dans le corps qui est vu, dans l'image qu'il imprime dans l'œil et dans la volonté qui les relie l'un à l'autre. Toutefois, ces trois choses ne sont point égales entre elles et ni d'une même substance. De plus, dans l'âme elle-même, d'après les sensations qui lui viennent du dehors, on trouve une autre trinité qui s'est comme introduite chez elle et puis, si l'on veut, trois choses d'une même substance : l'imagination du corps qui est dans la mémoire, puis, l'information quand la pensée tourne là son attention et enfin la volonté qui les unit, trinité que nous rattachons à l'homme extérieur, parce qu'elle provient des corps extérieurs et sensibles.

CHAPITRE PREMIER.

IL Y A, MÊME DANS L'HOMME EXTÉRIEUR, UN VESTIGE DE LA TRINITÉ.

Personne ne doute que l'homme extérieur soit doué de la sensibilité du corps, comme l'homme intérieur l'est de l'intelligence. Cherchons donc, autant que nous le pouvons, à trouver un vestige quelconque de la Trinité dans l'homme extérieur, bien que ce ne soit pas en cela qu'il est l'image de la Trinité.

L'Apôtre s'est clairement exprimé là-dessus, quand il déclare que l'homme intérieur doit se renouveler dans la connaissance de Dieu, « selon l'image de Celui qui

l'a créé »[635] et quand il dit, ailleurs : « Bien que, en nous, l'homme extérieur se détruise, cependant, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour »[636].

Cherchons donc, dans cet homme qui se détruit, quelque image de la Trinité, sinon plus exacte, du moins plus aisée à distinguer, car ce n'est pas sans raison qu'on lui donne le nom d'homme, puisqu'il a quelque ressemblance avec l'homme intérieur.

Et, à raison même de notre condition d'hommes mortels et charnels, il nous est plus facile de traiter des choses visibles que des choses invisibles, puisqu'elles nous sont plus familières, les unes étant extérieures, les autres intérieures, les unes étant sensibles pour le corps, les autres accessibles seulement à l'intelligence.

Or, nous ne sommes pas des âmes sensibles, c'est-à-dire matérielles, mais douées d'intelligence, parce que nous sommes vie. Néanmoins, comme je l'ai dit, nous contractons une telle familiarité avec les corps, que notre attention se reporte vers eux en dehors avec une étonnante facilité et que, quand elle s'est arrachée aux incertitudes du monde matériel, pour retrouver, dans l'esprit, des notions plus certaines et plus fermes, elle se rejette vers les objets sensibles et cherche son repos là même où elle a puisé sa faiblesse.

Il faut avoir égard à cette infirmité et, par conséquent, si nous voulons discerner plus exactement et faire mieux ressortir les choses Intérieures et spirituelles, empruntons nos exemples et nos comparaisons aux choses extérieures et matérielles.

L'homme extérieur et doué du sens corporel sent donc les corps. Or, ce sens se subdivise, comme chacun le sait, en cinq parties la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher.

Il serait long d'interroger ces cinq sens sur la question qui nous occupe, mais cela n'est pas nécessaire, car l'un parlera pour tous. Invoquons donc, de préférence, le

[635] Colossiens III, 10.
[636] II Corinthiens IV, 16.

témoignage de nos yeux. C'est, en effet, le sens corporel le plus parfait et le plus rapproché __ sauf la différence du genre __ de la vue intellectuelle.

CHAPITRE II.

IL Y A, DANS LA VISION, UNE SORTE DE TRINITÉ. ÉCLAIRCISSEMENT PAR UN EXEMPLE.

Quand nous voyons un corps, il y a trois choses très-faciles à reconnaître et à distinguer. La première c'est l'objet même que nous voyons, soit pierre ou flamme ou toute autre chose visible aux yeux, objet qui pouvait exister avant même d'être vu. La seconde c'est la vision, qui n'existait pas avant que l'objet frappât notre sens. En troisième lieu, ce qui arrête le sens des yeux sur l'objet en vue tant qu'il est en vue, c'est-à-dire l'attention de l'âme.

Et non seulement ces trois choses sont distinctes, mais elles sont de nature différente. D'abord, la nature de ce corps visible est très-différente de celle du sens de l'œil, par lequel la vision a lieu par rencontre.

Et la vision elle-même, qu'est-ce autre chose que la sensation déterminée par le corps qui est senti ? Bien qu'elle n'existe pas, si on soustrait l'objet et qu'il ne puisse y avoir vision sans un corps visible.

Cependant, le corps qui détermine, par son aspect, la sensation des yeux et la forme même qu'il imprime au sens et qu'on appelle vision ne sont, nullement, de la même substance.

En effet, le corps vu est, de sa nature, divisible, tandis que le sens qui existait déjà dans l'être animé avant de voir ce qu'il pouvait voir, dès qu'un corps visible s'offrirait à lui ou si l'on veut, la vision qui se forme dans le sens, d'après le corps visible, quand il est présent et qu'on le voit ; que ce sens ou cette vision, dis-je, c'est-à-dire la sensation provenant du dehors, appartient à la nature de l'être animé, fort

différente du corps qui occasionne en nous la sensation par son aspect, sensation qui ne produit pas le sens, mais la vision, car si le sens n'existait pas en nous, même avant la présence d'un objet sensible, nous ressemblerions aux aveugles, puisque nous ne voyons rien dans les ténèbres ni les yeux fermés.

Mais la différence qu'il y a entre les aveugles et nous c'est que, même quand nous ne voyons pas, nous avons la faculté de voir, ce qu'on nomme sens, faculté qu'ils n'ont pas et c'est pourquoi on les appelle aveugles.

Ensuite, cette attention de l'âme qui arrête le sens sur l'objet que nous voyons et les unit tous les deux ne diffère pas seulement de cet objet visible, puisqu'elle est esprit et qu'il est corps, mais elle diffère même du sens et de la vision, parce qu'elle appartient à l'âme seule, tandis que le sens de la vue n'est appelé sens du corps que parce que les yeux sont des organes du corps.

Et bien qu'un cadavre ne sente pas, cependant, l'âme unie au corps sent par l'instrument du corps et c'est cet instrument qui s'appelle sens.

Ce sens peut être intercepté et détruit par la lésion du corps, ce qui arrive quand on est aveuglé. L'âme reste la même, mais, par la perte des yeux, son attention n'a plus à sa disposition le sens corporel pour atteindre, au dehors, l'objet visible et y fixer sa vue. Néanmoins, par ses efforts, elle fait assez voir que, malgré la privation du sens corporel, elle n'a pu périr ni diminuer.

En effet, le désir de voir subsiste tout entier, soit qu'il puisse, soit qu'il ne puisse pas être satisfait.

Ainsi donc, ces trois choses : le corps visible, la vision même et l'intention qui les unit l'un à l'autre, sont très-faciles à distinguer, non seulement par leur caractère particulier, mais par la différence de leurs natures.

Quoique le sens ne procède pas du corps visible, mais du corps de l'être animé qui sent et auquel l'âme accommode son action d'une manière merveilleuse, cepen-

dant, c'est du corps visible que la vision est engendrée, c'est-à-dire que le sens est formé.

Non-seulement le sens qui subsiste tout entier même dans les ténèbres, tant qu'on a des yeux, mais encore le sens informé qui s'appelle vision. La vision est donc engendrée par l'objet visible, mais non par lui seul, car il faut un être pour voir. La vision est donc engendrée par l'objet visible et par l'être voyant. De telle sorte, cependant, que le sens des yeux et l'attention qui considère et se fixe appartiennent au voyant.

Que « l'information » du sens, qu'on appelle vision, soit imprimée uniquement par l'objet qui est vu, c'est-à-dire par quelque chose de visible et que cette vision supprimée, la forme imprimée au sens par la présence de l'objet disparaisse, tandis que le sens qui existait avant de rien voir, subsiste.

De même que la trace d'un corps dans l'eau subsiste tant que le corps est présent et disparaît avec lui, quoique l'eau qui existait avant de recevoir l'image de ce corps ne disparaisse pas pour autant.

Nous ne pouvons donc-pas dire que l'objet visible engendre le sens. Cependant, il engendre sa propre forme ou ressemblance, qui a lieu dans le sens, quand nous voyons et sentons quelque chose.

Mais la forme du corps que nous voyons et la forme qui résulte de celle-là dans le sens de celui qui voit, nous ne les discernons pas par le même sens. Leur union est si étroite qu'il n'y a pas moyen de les distinguer.

Mais la raison nous dit que nous n'aurions pas pu sentir s'il ne s'était formé dans notre sens quelque image du corps aperçu. En effet, quand on imprime un cachet sur la cire, l'empreinte n'en existe pas moins, quoiqu'on ne la distingue que quand la séparation a eu lieu. Mais comme, après la séparation, l'empreinte reste sur la cire de manière à être visible, on n'a pas de peine à croire que la forme était déjà imprimée avant que le cachet fût séparé de la cire.

Mais, si l'on apposait ce cachet sur un corps liquide, son empreinte disparaîtrait dès qu'il serait ôté. Néanmoins, la raison saurait comprendre que, avant la séparation, le liquide portait l'empreinte de l'anneau, distincte de la forme de l'anneau même. D'où il est résulté que, l'une disparaissant avec la pression de l'anneau, celle de l'anneau lui-même, principe de l'autre, est restée.

Ainsi, de ce que l'œil n'a plus l'impression du corps, dès que ce corps cesse d'être vu, il n'en faut pas conclure qu'il ne l'avait pas quand le corps était présent. Voilà pourquoi il est très-difficile de persuader aux esprits peu intelligents que l'image d'une chose visible se forme dans notre sens, tant que nous la voyons et que cette forme même est ha vision.

Mais ce travail de l'esprit sera moins pénible si l'on fait attention à ce que je vais dire. Ordinairement, quand nous avons tenu quelque temps nos yeux fixés sur un flambeau et que nous les fermons ensuite, nous semblons voir des couleurs brillantes qui varient et alternent les unes avec les autres. Elles diminuent insensiblement jusqu'à ce qu'elles s'éteignent tout à fait.

Eh bien ! Il faut reconnaître là les vertus de la forme qui s'était imprimée dans le sens au moment où les yeux voyaient le corps brillant. Restes qui varient en cessant peu à peu et, pour ainsi dire, graduellement.

En effet, si, par hasard, nous avions regardé par des fenêtres, leurs barreaux nous apparaissaient à travers ces couleurs. Preuve que l'impression de notre sens était produite par l'aspect de l'objet.

Cette impression existait donc déjà quand nous voyions. Elle était même plus claire et plus nette, mais elle était tellement unie à la forme de la chose que nous voyions, qu'il n'était pas possible de l'en discerner c'était la vision.

Bien plus, quand la flamme d'une lanterne est comme doublée par la scintillation des rayons de l'œil, il se forme deux visions, bien qu'il n'y ait qu'un seul objet vu. C'est que les mêmes rayons, partant isolément de chaque œil, sont affectés indivi-

duellement, parce qu'ils ne peuvent plus se réunir pour aller de pair se fixer sur le même corps, de manière à ne former qu'un seul coup d'œil. Aussi, en fermant un œil, nous ne verrons plus deux flammes, mais une seule, comme il n'y en a réellement qu'une.

Mais pourquoi, l'œil gauche étant fermé, l'œil droit cesse-t-il de voir ce qu'il voyait et, l'œil droit étant clos, l'image qui apparaissait à l'œil gauche s'efface-t-elle ?

C'est une question qui serait longue à traiter et qu'il n'est pas nécessaire de discuter pour le moment. Qu'il nous suffise de dire, pour le sujet qui nous occupe, que s'il ne s'était pas formé dans notre sens une image parfaitement semblable à l'objet aperçu, nos yeux ne verraient pas une double apparence de flamme, pour avoir adopté une manière de regarder qui empêche le concours des deux rayons.

En effet, de quelque manière qu'un œil puisse être dirigé, impressionné, tourné obliquement, il ne lui est pas possible de voir double un objet unique, si l'autre est fermé.

Cela posé, souvenons-nous de quelle manière une sorte d'unité résulte de ces trois choses de nature différente. Je veux dire : l'espèce du corps soumis au regard ; l'impression qu'il produit dans le sens et qui est la vision ou l'information du sens ; Puis, la volonté de l'âme qui applique le sens à l'objet sensible et y fixe la vision elle-même.

La première des trois, c'est-à-dire la chose visible, n'appartient pas à la nature animée, à moins que nous ne voyions notre corps.

La seconde y appartient en ce sens qu'elle se passe dans le corps et par l'entremise du corps, dans l'âme. Elle a lieu, en effet, dans le sens, lequel ne peut exister sans le corps et sans l'âme.

La troisième appartient à l'âme seule, puisque c'est sa volonté. Malgré la différence de substance, ces trois choses forment une telle unité, que les deux premières peuvent à peine être discernées par le jugement de la raison.

J'entends parler de l'apparence du corps soumis au regard et de l'image qui s'en fait dans le sens, c'est-à-dire de la vision. Et la volonté a une telle puissance pour les unir qu'elle applique le sens qui doit être informé à l'objet qui est vu et l'y maintient quand il est formé.

Et si elle est tellement violente qu'on puisse l'appeler amour, cupidité, passion, elle affecte vivement tout le reste du corps de l'être animé et s'assimile une espèce ou une couleur étrangère, à moins qu'elle ne rencontre quelque résistance dans une matière trop inerte ou trop dure.

Ainsi, on peut voir le corps du caméléon revêtir avec la plus grande facilité les couleurs qu'il a sous les yeux. Chez les autres animaux, où le corps ne se prête pas aussi aisément à ces sortes de changements, souvent les fruits trahissent les caprices des mères, les objets qui les ont le plus charmées, car, plus les embryons sont tendres et susceptibles d'impressions, pour ainsi dire, plus ils sont souples et dociles à subir la volonté de l'âme de la mère et l'impression qu'a laissée dans son imagination l'aspect du corps qu'elle a contemplé avec passion.

On en pourrait citer de nombreux exemples, mais il suffit de rappeler, d'après le témoignage de nos infaillibles Écritures, ce que fit Jacob pour obtenir des agneaux et des chevreaux de diverses couleurs, en plaçant dans un abreuvoir des baguettes bigarrées, pour frapper les yeux des mères qui s'y désaltéraient au moment de la conception[637].

[637] Cf. Genèse XXX, 37-41.

CHAPITRE III.

IL SE FORME DANS LA PENSÉE UNE TRINITÉ DE LA MÉMOIRE, DE LA VISION INTÉRIEURE ET DE LA VOLONTÉ QUI LES UNIT.

Mais l'âme raisonnable se dégrade en vivant selon la trinité de l'homme extérieur, c'est-à-dire quand elle applique, aux choses du dehors qui forment le sens corporel, non une volonté droite qui les ramène à un but utile, mais une passion honteuse qui l'attache à un objet, car même en l'absence de l'objet sensible, il en reste dans la mémoire une ressemblance où la volonté fixe de nouveau son regard pour en prendre la forme intérieurement, comme le sens extérieur la prenait en présence de l'objet lui-même.

C'est ainsi que la trinité se forme de la mémoire, de la vision intérieure et de la volonté qui les unit. Et c'est de la réunion de ces trois choses en une que la pensée a pris son nom (*cogitatio a coactu*).

Mais, dès lors, elles ne sont plus de substance différente. En effet, là il n'y a plus de corps sensible différent de la nature animée, ni sens du corps informé pour produire la vision, ni volonté agissant pour appliquer le sens à informer sur l'objet sensible et l'y fixer ensuite, mais, à la place de cette espèce de corps qui était senti extérieurement, succède la mémoire qui conserve l'image dont l'âme s'est pénétrée par l'entremise du sens corporel et, au lieu de cette vision qui avait lieu au dehors, quand le sens était informé par le corps extérieur, il reste dedans une vision semblable, alors que la vue de l'âme se forme sur le souvenir de la mémoire et qu'elle pense à des corps absents.

Et, de même que la volonté appliquait au dehors le sens à informer sur le corps présent et les unissait, ainsi elle tourne le regard de l'âme vers la mémoire, pour qu'il

se forme d'après ce que celle-ci a retenu et qu'ainsi une vision semblable se reproduise dans la pensée.

Or, comme la raison distinguait entre le corps visible qui formait le sens corporel et la ressemblance de ce corps qui avait lieu dans le sens informé et d'où résultait la vision — deux choses tellement unies qu'on eût pu, sans cela, les confondre — ; de même, quand l'âme pense à l'espèce de corps qu'elle a vu; son imagination formée de la ressemblance du corps conservée par la mémoire et de celle qui en naît dans le regard de l'âme qui se souvient, paraît, cependant, tellement une, tellement simple, que ses deux éléments ne peuvent être distingués que par un jugement de la raison, laquelle nous fait comprendre que, autre chose est ce que la mémoire retient, même quand la pensée en vient d'ailleurs et autre chose ce qui se passe quand nous nous rappelons, c'est-à-dire quand nous revenons à notre mémoire et y retrouvons la même apparence. Si celle-ci n'y était plus, nous dirions que nous avons oublié de manière à ne pouvoir plus nous souvenir.

D'autre part, si le regard de celui qui se souvient n'était pas formé de ce qui existe dans la mémoire, il n'y aurait plus vision dans la pensée, mais l'union des deux, c'est-à-dire de ce que la mémoire retient et de ce qui en résulte pour former le regard de la pensée et leur parfaite ressemblance font qu'on croit n'y voir qu'une seule et même chose.

Puis, quand le regard de la pensée s'est détourné et a cessé de voir ce qu'il voyait dans la mémoire, il ne reste plus rien de la forme qui s'était imprimée en lui et il en prendra une autre, en se tournant ailleurs, pour former une autre pensée.

Cependant, la mémoire conserve ce qu'il y a laissé, afin qu'il puisse s'y tourner encore quand le souvenir nous en reviendra, s'y former de nouveau et ne faire plus qu'un avec l'objet même dont il est formé.

CHAPITRE IV.

COMMENT SE FAIT CETTE UNITÉ.

Mais si la volonté, qui porte et reporte de tout côté le regard à former et l'unit à son objet quand il est formé, si la volonté, dis-je, se concentre tout entière dans l'image intérieure, détourne entièrement le regard de l'esprit des corps qui environnent les sens et des sens eux-mêmes et s'attache uniquement à l'image aperçue au dedans la ressemblance du corps, tirée de la mémoire est telle, qu'il n'est pas même possible à la raison de distinguer si c'est le corps lui-même qu'on voit ou sa figure imaginaire.

En effet, il arrive parfois que des hommes, séduits ou effrayés pour avoir trop pensé à des choses visibles, prononcent subitement des paroles telles qu'ils en prononceraient s'ils faisaient telle action ou éprouvaient telle impression.

Je me souviens même d'avoir ouï dire à un homme qu'il se représentait si vivement, si réellement par la pensée un corps de femme, qu'il croyait s'unir à elle charnellement et en éprouvait les conséquences.

Tant l'âme a d'empire sur son corps ! Tant la manière dont un vêtement va à celui qui le porte, offre de facilité pour le retourner ou en changer la qualité !

Les jeux de l'imagination pendant le sommeil appartiennent encore à ce genre d'affection. Toutefois, il importe de savoir si, quand l'attention de l'âme est forcément entraînée vers les images qui lui viennent ou de la mémoire ou de quelque puissance occulte par certaines ingérences spirituelles d'une substance également spirituelle ; de savoir, dis-je, si cela arrive lorsque les sens corporels sont assoupis, comme dans le sommeil, par exemple, ou lorsqu'ils sont dans un état de perturbation organique, comme dans la folie ou arrachés, en quelque sorte, à eux-mêmes, comme les devins et les prophètes, ou bien, si, comme cela arrive, parfois, à l'homme bien portant et éveillé, la volonté, s'emparant d'une pensée, s'arrache à l'empire des sens et forme, elle-

même, le regard de l'âme, par différentes images de choses sensibles, comme si ces choses étaient réellement soumises aux sens.

Or, ces impressions d'images n'ont lieu seulement quand la volonté est portée là par le désir, mais encore quand l'âme est entraînée à considérer ces objets pour les éviter et se tenir en garde. D'où il suit que ce n'est pas seulement le désir, mais aussi la crainte qui porte le sens vers les choses sensibles ou le regard de l'âme vers les images des choses sensibles.

Par conséquent, plus la crainte ou le désir sont violents, plus le regard est vif, soit dans l'œil qui voit un corps présent, soit dans l'âme qui pense d'après l'image fixée dans la mémoire.

Ainsi, ce qu'est la présence d'un corps au sens corporel, la ressemblance du corps gravée dans la mémoire l'est au regard de l'âme. Ce qu'est la vision de l'œil à l'espèce de corps dont elle est formée, la vision de la pensée l'est à l'image du corps fixée dans la mémoire, de laquelle se forme le regard de l'âme. Ce qu'est l'attention de la volonté pour unir la vue du corps et la vision intérieure, former une certaine unité de trois choses, malgré la différence des natures, cette même attention de la volonté l'est pour unir l'image du corps qui est dans la mémoire et la vision de la pensée, c'est-à-dire la forme que le regard de l'âme a prise en revenant à la mémoire, de sorte qu'ici encore il y a une certaine unité faite de trois choses, qui ne sont plus de nature diverse, mais d'une seule et même substance, parce que tout cela est intérieur et que tout cela est une seule âme.

CHAPITRE V.

LA TRINITÉ DE L'HOMME EXTÉRIEUR N'EST PAS L'IMAGE DE DIEU. LA RESSEMBLANCE DE DIEU SE VOIT JUSQUE DANS LE PÉCHÉ.

Mais, de même que quand la forme et l'apparence du corps ont disparu, la volonté ne peut reporter sur lui le sens de la vue. Ainsi, quand l'image conservée par la mémoire a été effacée par l'oubli, la volonté ne saurait fixer sur elle le regard de l'âme par le souvenir.

Toutefois, comme l'âme a le pouvoir de se figurer non-seulement les choses oubliées, mais celles dont elle n'a jamais eu la sensation ni l'expérience d'augmenter, de diminuer, de changer et de modifier, à son gré celles qu'elle n'a point oubliées, souvent elle s'imagine comme réel un objet qu'elle sait ne pas être tel qu'elle le fait ou qu'elle ne connaît pas comme tel.

Ici, il faut prendre garde qu'elle ne mente pour tromper ou ne se fasse illusion à elle-même.

A part ces deux inconvénients, les fantômes de l'imagination ne sauraient lui nuire, comme les choses dont elle a expérimenté la sensation et qu'elle a retenues dans la mémoire, ne lui portent aucun préjudice, si elle ne les recherche pas trop avidement quand elles lui plaisent ni ne les évite honteusement quand elles lui déplaisent.

Mais quand la volonté s'y vautre avec délices, au détriment de biens meilleurs, elle devient impure et il est dangereux d'y penser quand elles sont présentes et plus dangereux encore quand elles sont absentes.

C'est donc pécher et se dégrader que de vivre selon la trinité de l'homme extérieur, parce que cette trinité, quoiqu'elle imagine à l'intérieur, imagine, pourtant, des choses extérieures et qu'elle a pour but l'usage des choses sensibles et matérielles.

En effet, personne ne pourrait user de celles-ci même convenablement si les images des objets sensibles n'étaient conservées par la mémoire et, à moins que la partie principale de la volonté ne se maintienne dans l'intérieur et dans une région plus élevée, à moins encore que la partie qui se prête, soit aux corps à l'extérieur, soit à leurs images à l'intérieur, ne rapporte à une vie meilleure et plus vraie tout ce qu'elle leur emprunte et ne cherche son repos dans la fin même en vue de laquelle elle juge à propos de faire ces actions, que serait-ce faire, sinon ce que l'Apôtre défend de faire, quand il dit : « Ne vous conformez point à ce siècle »[638] ?

Ainsi donc, cette trinité n'est point l'image de Dieu, car c'est de ce qu'il y a de plus imparfait dans la création __ c'est-à-dire de la créature matérielle, bien inférieure à l'âme __ qu'elle se forme dans l'âme elle-même par les sens du corps. Cependant, elle a quelques traits de ressemblance.

Et quelle créature n'a pas, dans son genre et dans sa proportion, quelque ressemblance avec Dieu, puisque Dieu a tout fait très-bon[639], précisément parce qu'il est souverainement bon ?

Donc, tout ce qui existe, en tant qu'il est bon, a une ressemblance, quoique très-imparfaite, avec le souverain bien. Ressemblance juste et bien ordonnée, si elle est conforme à la nature, mais honteuse et coupable, si elle est vicieuse, car même dans leurs péchés, les âmes offrent encore quelque ressemblance avec Dieu, alors qu'elles usent d'une liberté orgueilleuse, déplacée et, pour ainsi dire, servile.

On n'aurait pas même pu entraîner nos premiers parents au péché, si on ne leur avait dit : « Vous serez comme des dieux »[640].

[638] Romains XII, 2.
[639] Ecclésiastique XXXIX, 21.
[640] Genèse III, 5.

Cependant, on ne doit pas appeler image de Dieu toute créature qui a quelque ressemblance avec Dieu, mais seulement celle qui n'est inférieure qu'à lui. Celle-là seule porte véritablement son empreinte, parce qu'il n'y a pas de nature intermédiaire entre elle et lui.

La forme du corps est donc comme le père de cette vision, c'est-à-dire de la forme qui se reproduit dans le sens de celui qui voit, puisque c'est d'elle que celle-ci provient. Mais ce n'est point là un véritable père et la vision n'est point un véritable fils, car elle n'en est pas uniquement engendrée, puisque, pour la former, un autre objet doit être appliqué au corps, à savoir le sens du spectateur. Voilà pourquoi se complaire là c'est s'aliéner soi-même[641].

Aussi, la volonté qui unit cette espèce de père et cette espèce de fils est plus spirituelle qu'eux. En effet, le corps qui est vu, n'est, en aucune façon, spirituelle. La vision qui se forme dans le sens a quelque chose de spirituel, puisqu'elle ne peut exister sans l'âme. Elle ne l'est, cependant, pas entièrement, puisque le sens informé est corporel.

Par conséquent, la volonté qui unit l'un à l'autre est plus spirituelle, comme je l'ai dit et semble représenter, dans cette trinité, la personne du Saint-Esprit. Mais elle appartient plus au sens informé qu'à l'objet matériel qui l'informe, car le sens de l'être animé est aussi la volonté de l'âme et non celle de la pierre ou d'un corps visible quelconque. Elle ne procède donc point de celui-ci, comme d'un père, ni de la vision ou forme qui est dans le sens, comme d'un fils.

[641] Voir : *Les Rétractations*. Livre II, chap. XV, § 2. *Ici, il s'agit de cet amour par lequel on aime de façon à se croire heureux dans la jouissance de ce qu'on aime. Ce n'est pas être fou d'aimer, à la gloire du Créateur, la forme corporelle de façon à ce que. jouissant du Créateur, on soit parfaitement heureux.*

En effet, la volonté qui a appliqué à l'objet visible le sens à informer existait déjà avant la vision, mais elle n'y avait pas encore mis sa complaisance, car comment se complaire en ce qu'on n'a pas encore vu ?

Or, la complaisance c'est la volonté en repos. Nous ne pouvons donc pas appeler la volonté fils de la vision, puisqu'elle existait avant elle et ni son père, puisque ce n'est pas de la volonté, mais de l'objet visible que la vision est formée et produite.

CHAPITRE VI.

COMMENT IL FAUT ENTENDRE LE REPOS ET LE TERME DE LA VOLONTÉ DANS LA VISION.

Nous pouvons peut-être appeler la vision terme et repos de la volonté, mais à ce point de vue seulement, car, parce que la volonté voit quelque chose qu'elle voulait voir, il ne s'ensuit pas qu'elle ne voudra plus autre chose.

Ce n'est donc pas la volonté entière de l'homme, dont le bonheur est la fin, mais un acte accidentel de la volonté voulant voir, qui a son terme dans cette vision, soit qu'elle la rapporte à autre chose, soit qu'elle ne l'y rapporte pas.

En effet, si elle ne rapporte pas la vision à autre chose, mais qu'elle ait simplement voulu voir, il n'est pas nécessaire de démontrer que la vision est la fin de la volonté, car la chose parle d'elle-même. Si, au contraire, elle la rapporte à autre chose, elle veut évidemment cette autre chose et alors, ce n'est plus la volonté de voir ou, tout au moins, de voir ceci.

C'est ainsi que quelqu'un voudra voir une cicatrice, pour prouver qu'il y a eu blessure. On veut aussi voir une fenêtre, pour examiner, par là, les passants.

Toutes ces volontés et autres de ce genre ont leurs fins propres qui se rapportent au but de cette volonté supérieure, en vertu de laquelle nous voulons vivre heu-

reux et parvenir à la vie qui ne se rapporte plus à autre chose, mais suffit, par elle-même, à l'amour.

La volonté de voir a donc la vision pour fin et la volonté devoir telle chose a la vision de cette chose pour terme. Ainsi, la volonté de voir une cicatrice atteint sa fin, c'est-à-dire la vision de la cicatrice et ne va pas au-delà, car la volonté de prouver qu'il y a eu blessure est une autre volonté, bien qu'elle se rattache à celle-là et ait aussi, pour fin, la preuve de la blessure.

De même, la volonté de voir une fenêtre a pour fin la vision de la fenêtre, mais il y a une autre volonté qui se rattache à elle, celle de voir les passants et qui a pour fin la vision des passants.

Or, leurs volontés sont droites et toutes se relient ensembles, si celle à laquelle elles se rapportent toutes est bonne. Mais si elle est mauvaise, toutes sont mauvaises.

Voilà pourquoi l'entraînement des volontés droites est comme le chemin par où l'on monte d'un pas ferme, tandis que la série des mauvaises volontés est comme le lien avec lequel le coupable sera jeté « dans les ténèbres extérieures »[642].

Heureux donc ceux qui chantent, par leurs actions et leur conduite, les « cantiques des degrés »[643] et malheur à ceux qui traînent leurs péchés, comme une longue chaîne[644] !

Or, le repos de la volonté, que nous appelons sa fin, peut, s'il se rapporte à autre chose, être comparé au repos du pied dans la marche, quand on le pose à terre afin de donner à l'autre le point d'appui nécessaire pour continuer le chemin.

Que si un objet plaît assez pour que la volonté s'y repose avec quelque satisfaction, ce n'est, cependant, pas encore là le but où l'on tend, car on le rapporte à autre

[642] Matthieu XXII, 13.
[643] Psaumes CIX a CXXXIII.
[644] Isaïe V, 18.

chose. Ce n'est pas encore la patrie du citoyen, mais le repos ou le séjour du voyageur à l'hôtellerie.

CHAPITRE VII.

AUTRE TRINITÉ DANS LA MÉMOIRE.

Il y a encore une autre trinité, plus intérieure, il est vrai, que celle qui se forme dans les choses sensibles et dans les sens, mais qui, cependant, y prend sa source. C'est quand le regard de l'âme est formé par la mémoire laquelle a conservé le souvenir de l'apparence du corps que nous avons senti extérieurement. Apparence qui est dans la mémoire et que nous appelons comme le père de celle qui se forme dans l'imagination. Elle était dans notre mémoire même avant qu'on y pensât, comme le corps était dans l'espace, même avant qu'il occasionnât la sensation où est résulté la vision.

Mais, par l'effet de la pensée, de l'image conservée par la mémoire il se forme une autre image dans le regard de celui qui pense et ensuite de son souvenir et celle-ci est, en quelque sorte, le fils de celle que garde la mémoire.

Cependant, ni l'une n'est vraiment père, ni l'autre vraiment fils. En effet, le regard de l'âme formé de la mémoire, alors que notre pensée réveille des souvenirs, ne procède pas de l'apparence que nous nous souvenons d'avoir vue, puisque nous ne pourrions pas nous souvenir si nous n'avions pas vu, mais ce regard de l'âme formé par le souvenir existait déjà avant que nous eussions vu le corps dont nous nous souvenons et, à bien plus forte raison, avant que nous le gravassions dans notre mémoire.

Ainsi, bien que la forme qui se produit dans le regard de l'âme qui se souvient, résulte de celle qui existe dans la mémoire, cependant, ce regard n'en vient pas et lui est même antérieur.

Donc, si l'une n'est pas vrai père, l'autre n'est pas vrai fils. Mais cette espèce de père et cette espèce de fils nous fournissent une donnée pour découvrir, plus avant et plus sûrement, des choses plus intimes et plus vraies.

Il est, d'abord, plus difficile de distinguer si la volonté qui unit la vision à la mémoire est père ou fils de l'une des deux et ce qui augmente la difficulté c'est l'égalité et la similitude de nature et de substance.

En effet, il n'en est pas ici comme dans l'autre cas, où il était facile, comme nous l'avons assez prouvé, de discerner le sens informé du corps sensible et la volonté, de l'une et l'autre ou la différence des trois natures. Bien que la trinité dont il s'agit maintenant soit introduite du dehors dans l'âme, cependant, elle s'opère à l'intérieur et n'est pas d'une autre nature que l'âme elle-même.

Comment donc peut-on démontrer que la volonté n'est pas, en quelque façon, le père ou le fils, soit de la ressemblance corporelle qui est contenue dans la mémoire, soit de celle qui en est formée quand nous avons un souvenir, puisqu'elle les unit tellement par la pensée qu'elles semblent ne faire qu'un et ne peuvent être discernées que par la raison ?

Tout d'abord, il faut voir qu'il ne peut y avoir volonté de se souvenir si les replis de la mémoire ne contiennent, en totalité ou en partie, ce dont nous voulons nous souvenir. En effet, on ne saurait vouloir se rappeler une chose oubliée en tout sens et complètement, puisqu'il faut déjà se souvenir que ce dont on veut se souvenir que est ou a été dans la mémoire.

Par exemple, si je veux me rappeler ce que nous avons mangé hier à souper, je me souviens ou de mon souper ou de quelque circonstance qui s'y rattache, tout au moins du jour d'hier, de la partie du jour où l'on soupe d'ordinaire et de ce que c'est que souper. Si je ne me rappelais rien de ce genre, je ne pourrais vouloir me rappeler ce que j'ai mangé hier à souper. D'où il faut conclure que la volonté de se souvenir procède des choses renfermées dans la mémoire et, en outre, de celles qui en sont

tirées par le souvenir, c'est-à-dire par l'union qui s'opère entre l'objet que nous nous rappelons et la vision qui en est résultée dans le regard de la pensée au moment où nous nous sommes souvenus.

Mais la volonté elle-même qui opère cette union exige aussi quelque autre chose qui est comme voisin et contigüe celui qui se souvient. Il y a donc, autant de trinités de cette espèce qu'il y a de souvenirs, parce qu'il n'y a pas de souvenir où ne se rencontre ces trois choses : l'objet caché dans la mémoire même avant qu'on y pense ; ce qui se forme dans la pensée quand cet objet est vu ; la volonté qui les unit l'un à l'autre, les complète et ne fait, elle troisième, qu'un tout avec eux.

Ou bien serait-ce qu'une trinité de cette espèce consisterait en ceci : que nous appellerions, généralement, unité, tout ce que la mémoire renferme d'images corporelles ; unité encore la vision générale de l'âme exerçant sur ces objets sa pensée et ses souvenirs ; puis, que la volonté intervenant, une troisième, pour joindre ensembles ces deux unités, les trois choses réunies ne formeraient qu'un seul tout ?

CHAPITRE VIII.

DIVERSES MANIÈRES DE PENSER.

Mais comme le regard de l'âme ne saurait embrasser d'un seul coup d'œil tout ce que contient la mémoire, les trinités des pensées alternent et se succèdent, d'où résulte cette trinité indéfiniment multiple, mais non infinie. Tant qu'on ne s'élève pas au-dessus de la somme des choses renfermées dans la mémoire.

En effet, s'il était possible d'additionner toutes les sensations que l'on a éprouvées depuis que l'on est en relation avec le monde matériel, voire même celles que l'on a oubliées, la quantité en serait certainement fixe et limitée, quoique innombrable.

Nous donnons le nom d'innombrable, non-seulement à l'infini, mais à toute quantité finie qui excède nos calculs.

Mais voici en quoi on peut voir plus clairement que ce qui est caché dans la mémoire n'est pas ce qui se reproduit dans la pensée de celui qui se souvient, bien que ces deux choses soient tellement unies qu'elles semblent n'en faire qu'une. C'est que, en fait d'images corporelles, notre mémoire est limitée au nombre, à l'étendue, à la qualité des sensations éprouvées, car l'âme ne les grave dans sa mémoire que d'après la réalité, tandis que les visions de la pensée occasionnées par ce que la mémoire contient se multiplient et varient sans nombre et sans fin.

Ainsi, je ne me souviens que d'un soleil, parce que, en réalité, je n'ai pu en voir qu'un. Mais, si je le veux, j'en imaginerai deux, trois, autant qu'il me plaira et cette vision multiple de ma pensée est formée de cette même mémoire qui ne se rappelle qu'un soleil et ma mémoire se limite à ce que j'ai vu.

En effet, si je me souviens d'un soleil plus grand ou plus petit que celui que j'ai vu, je ne me souviens pas de ce que j'ai vu et, par conséquent je ne me souviens pas. Mais, comme je me souviens, je ne me souviens que dans la proportion où j'ai vu et, néanmoins, je peux, à volonté, me figurer ce soleil plus grand ou plus petit. Je me souviens donc de lui comme je l'ai vu, mais je me le figure à mon gré, traçant sa course, s'arrêtant où il me plaît, venant d'où je veux et se dirigeant où cela me fait plaisir. Je puis même me le figurer carré, bien que ma mémoire le dise rond. Je puis lui donner toute sorte de couleurs, bien que je ne l'aie jamais vu vert et que par conséquent, je ne puisse me souvenir de l'avoir vu tel.

Or, ce que je dis du soleil s'applique à toute autre chose. Mais comme ces formes de choses sont corporelles et sensibles, l'âme se trompe quand elle les croit au dehors telles qu'elle se les figure au dedans d'elle, soit qu'elles aient cessé d'être alors que la mémoire les retient encore, soit qu'elles existent autrement que nous nous les figurons, non plus en vertu de la mémoire, mais par le jeu de l'imagination.

Du reste, nous croyons très-souvent des choses vraies sur la parole de ceux qui nous racontent ce qu'ils ont éprouvé par les sens. Quand nous y pensons d'après ce

qu'on nous dit, il ne paraît pas que la vue de l'âme se tourne vers la mémoire, pour y former la vision. Ce n'est pas non plus en vertu de nos souvenirs, mais sur le récit d'un autre que nous y pensons. Il semblerait donc qu'on ne retrouve pas ici cette trinité qui se forme quand l'image cachée dans la mémoire et la vision produite par le souvenir sont unies par un tiers : la volonté.

En effet, quand on raconte, ce n'est pas ce qui était caché dans une mémoire, mais ce que j'entends qui éveille ma pensée. Ici, je ne parle pas des mots mêmes, ne voulant pas revenir sur cette trinité qui se forme au dehors dans les choses sensibles et dans les sens. Mais je pense aux espèces de corps que le narrateur indique par des paroles et par des sons et j'y pense, non à l'aide de ma mémoire, mais sur ce que j'entends dire.

Néanmoins, si nous y regardons de près, ici encore on ne sort pas des limites de la mémoire. En effet, je ne comprendrais pas même le narrateur si ce qu'il dit, si les phrases qu'il forme frappaient pour la première fois mes oreilles et que je ne me souvinsse pas de chaque chose en général.

Par exemple, celui qui me raconte qu'il a vu une montagne dépouillée de forêts et couverte d'oliviers, parle à un homme qui se souvient de formes de montagnes, de forêts, d'oliviers et qui, s'il les avait oubliées, ne saurait ce que l'on dit et ne pourrait en aucune façon y fixer sa pensée.

Ainsi donc, quiconque pense à des objets matériels, soit qu'il se les imagine, soit qu'il entende ou lise un récit même de choses passées, recourt, nécessairement, à sa mémoire et y trouve le mode et la mesure de toutes les formes qu'il voit par le regard de la pensée, car il est absolument impossible de penser à une couleur ou à une forme de corps qu'on n'a jamais vue, à un son qu'on n'a jamais entendu, à une saveur qu'on n'a jamais goûtée, à une odeur qu'on n'a jamais respirée, au contact d'un corps qu'on n'a jamais touché.

Et, s'il est vrai qu'on ne peut penser à rien de corporel qu'autant qu'on en a eu la sensation, précisément parce qu'on ne peut se souvenir d'un objet matériel et qui n'a pas frappé les sens, il s'ensuit que la pensée dépend de la mémoire, comme la sensation dépend du corps.

En effet, le sens reçoit la forme du corps même que nous sentons, la mémoire la reçoit du sens et le regard de la pensée l'emprunte de la mémoire.

Or, comme la volonté unit le sens au corps, ainsi elle unit la mémoire au sens et le regard de la pensée à la mémoire. Et cette même volonté qui rapproche ces choses et les unit les détache aussi et les sépare. Par un simple mouvement du corps elle sépare le sens de l'objet qui l'impressionne ou pour éviter la sensation ou pour la faire cesser. C'est ainsi que nous détournons nos yeux d'un objet que nous ne voulons pas voir ou que nous les fermons. Et ainsi des oreilles pour les sons ou des narines pour les odeurs. Pour ce qui regarde le toucher ou nous éloignons le corps que nous ne voulons pas toucher ou, si nous le touchions déjà, nous l'écartons ou le repoussons.

C'est ainsi que la volonté empêche, par un mouvement corporel, l'union des sens du corps aux objets sensibles. Elle fait cela autant qu'elle le peut, car quand, en agissant de la sorte, elle éprouve quelque difficulté par suite de notre malheureuse condition d'esclaves mortels, il en résulte une souffrance contre laquelle il ne lui reste qu'une ressource : la patience.

Quant à la mémoire, la volonté la détourne des sens lorsque, se portant elle-même d'un autre côté, elle ne la laisse pas s'appliquer aux choses présentes. Phénomène facile à remarquer, quand, par exemple, ayant l'esprit occupé ailleurs, nous semblons ne pas entendre celui qui parle devant nous.

Or, cette apparence est fausse. Nous avons bien entendu, mais nous ne nous souvenons pas, parce que le consentement de la volonté, qui grave ordinairement les choses dans la mémoire, était de temps en temps devenu étranger aux mots qui s'introduisaient dans le sens de l'ouïe.

Il serait plus vrai, en ce cas, de dire : Je ne me souviens pas, que de dire : Je n'ai pas entendu, car il en est de même pour la lecture. Il m'est très-souvent arrivé, après avoir lu une page ou une lettre, de ne pas savoir ce que j'avais lu et de recommencer.

La volonté ayant tourné son attention ailleurs, la mémoire ne s'est pas appliquée au sens du corps, comme le sens lui-même était appliqué aux lettres.

C'est ainsi que ceux qui marchent, si leur volonté se porte ailleurs, ne savent par où ils ont passé. Pourtant, s'ils ne l'avaient pas vu, ils n'eussent pas marché ou ils eussent marché avec plus de précaution et à tâtons. Surtout s'il se fût agi de traverser des lieux inconnus. Mais comme ils marchaient sans difficulté, c'est qu'ils ont certainement vu. Toutefois, leur mémoire, n'étant pas unie au sens des yeux, comme le sens des yeux l'était aux lieux par où ils passaient, ils ne peuvent, en aucune façon, se souvenir de ce qu'ils ont vu il n'y a qu'un instant.

Or, vouloir détourner le regard de l'âme de ce qui est dans la mémoire c'est simplement ne pas y penser.

CHAPITRE IX.

LA FORME EST ENGENDRÉE PAR LA FORME.

Dans cette série qui commence à la forme du corps pour finir à celle qui se trouve dans le regard de la pensée, nous trouvons quatre formes qui sont nées graduellement l'une de l'autre : la seconde de la première, la troisième de la seconde, la quatrième de la troisième.

En effet, de la forme du corps qui est vu naît la forme qui existe dans le sens de celui qui voit. De celle-ci, vient celle qui est dans la mémoire et celle qui est dans la mémoire produit celle qui naît dans le regard de la pensée.

Ainsi, la volonté unit trois fois une sorte de père avec son fils. D'abord, la forme du corps avec celle que celle-ci engendre dans le sens corporel. Puis, cette seconde avec celle qui se produit dans la mémoire. Puis, cette troisième avec celle qui en naît dans le regard de la pensée.

Mais l'union moyenne, qui est la seconde, quoique plus voisine de la première, ne lui est pas aussi semblable que la troisième, car il y a deux visions : une de celui qui sent, l'autre de celui qui pense. Mais pour qu'il puisse y avoir vision de pensée, il faut que, de la vision de sensation, il se forme, dans la mémoire, quelque chose de semblable, où le regard de l'âme puisse se tourner par la pensée, comme le regard des yeux se tourne, pour voir, vers l'objet matériel.

C'est pourquoi j'ai voulu indiquer deux trinités dans ce genre : une, quand la vision de sensation est produite par le corps ; l'autre, quand la vision de pensée est formée de la mémoire. Je n'ai pas voulu m'arrêter à celle du milieu, parce qu'on n'a pas coutume d'appeler vision la forme qui se produit dans le sens corporel, quand elle est confiée à la mémoire.

Cependant, la volonté n'apparaît en tout ceci que comme le lien qui unit une sorte de père à son fils. Voilà pourquoi, de quelque côté qu'elle procède, on ne peut l'appeler ni père ni fils.

CHAPITRE X.

L'IMAGINATION AJOUTE, AUX OBJETS QU'ELLE N'A PAS VUS, CE QU'ELLE A VU DANS D'AUTRES.

Or, si nous ne nous rappelons que ce que nous avons senti et si nous ne pensons qu'à ce que nous nous rappelons, pourquoi imaginons-nous, ordinairement, des choses fausses, quand nous n'avons que des souvenirs vrais des choses que nous avons senties, si ce n'est parce que la volonté qui ici unit et sépare — ainsi que j'ai mis tous mes

soins à le démontrer — dirige à son gré le regard de la pensée qui doit se former, vers les replis de la mémoire, l'entraîne à se figurer des choses dont on ne se souvient pas d'après celles dont on se souvient, à prendre ici un trait, là un autre, pour tout réunir en une seule vision qu'on appellera fausse ou parce qu'elle n'est pas dans la nature des choses extérieures et sensibles ou parce qu'elle n'est pas fidèlement produite de la mémoire, puisqu'on ne se souvient pas d'avoir rien connu de tel ?

Par exemple, qui a jamais vu un cygne noir ?

Personne donc ne s'en souvient et, pourtant, chacun peut s'en figurer un.

Il est facile, en effet, de revêtir la forme de cygne que nous connaissons, de la couleur noire que nous avons vue dans d'autres corps et, comme ici forme et couleur ont été l'objet de nos sensations, l'une et l'autre sont aussi l'objet de nos souvenirs.

Ainsi encore, je n'ai pas souvenir d'un oiseau à quatre pieds, parce que je n'en ai point vu. Mais je me figure aisément cet être fantastique, en ajoutant à quelque forme d'oiseau à moi connue, deux autres pieds semblables à ceux que je lui ai vus[645].

Voilà pourquoi, quand nous réunissons ainsi, par la pensée, des objets que nous n'avons vus que séparés, il ne semble pas que nous agissions d'après nos souvenirs. Cependant, nous n'agissons que sous l'influence de la mémoire, à qui nous empruntons les choses multiples et variées que nous arrangeons à notre gré.

Il n'est pas jusqu'aux dimensions que nous n'avons jamais vues dans les corps, qui n'exigent aussi le secours de la mémoire. Si nous voulons les porter au plus haut degré, nous pouvons donner à quel corps il nous plaira autant d'étendue que notre

[645] Voir : *Rétractations*. Livre II, chap. XV, § 2. *En m'exprimant ainsi, je n'ai pas eu en pensée les quadrupèdes ailés dont parle l'Écriture (Lévitique XI, 20). Elle ne compte pas en effet comme pieds les deux jambes postérieures avec lesquelles s'élancent les sauterelles, qu'elle appelle pures; aussi elle les distingue des insectes ailés et impurs, qui ne sautent pas sur leurs jambes, comme les scarabées. Tous ces animaux ailés sont nommés des quadrupèdes dans la Loi.*

regard peut en embrasser dans l'univers. La raison va même plus loin, encore, mais l'imagination ne peut la suivre.

Ainsi, par exemple, bien que la raison affirme que les nombres sont indéfinis, aucune vue de la pensée ne saurait matériellement se l'imaginer. La même raison nous dit encore que les corps les plus minimes sont divisibles à l'infini. Néanmoins, quand nous avons atteint la limite des objets les plus tenus et les plus minces que nous nous souvenions d'avoir vus, notre imagination ne saurait aller plus loin et décomposer davantage, quoique la raison poursuive son travail et divise toujours.

Par conséquent, toute image matérielle est, nécessairement, un souvenir ou formée d'après nos souvenirs.

CHAPITRE XI.

NOMBRE, POIDS ET MESURE.

Mais comme on peut multiplier les objets qui se sont gravés individuellement dans la mémoire, la mesure pourrait appartenir à la mémoire et le nombre à la vision, parce que, bien que les visions de ce genre puissent se multiplier en quantité innombrable, chacune d'elles a, cependant, dans la mémoire, des limites qu'elle ne saurait dépasser.

La mesure appartient donc à la mémoire et le nombre à la vision. C'est ainsi que, dans les corps visibles, il existe une mesure déterminée, à laquelle le sens des spectateurs s'applique en très-grand nombre, en sorte que, d'un seul corps visible, beaucoup de personnes informent leur vue et que même un seul homme, parce qu'il a deux yeux, voit souvent le même objet en double, comme nous l'avons dit plus haut. Donc, dans tous les objets qui forment la vision, il y a une mesure déterminée et c'est dans les visions mêmes qu'est le nombre.

Or, la volonté qui assemble et ordonne ces deux choses, qui les joint par une certaine unité et ne place librement le désir de sentir ou de penser que dans les objets d'où les visions se forment, la volonté, dis-je, joue ici le rôle de poids. Voilà comment, pour le dire d'avance, la mesure, le nombre, le poids doivent se retrouver partout ailleurs.

Pour le moment, j'ai démontré, autant que je l'ai pu et comme je l'ai pu, que la volonté qui unit l'objet visible et la vision espèces de père et de fils, soit dans la sensation, soit dans la pensée, ne peut être appelée ni père ni fils.

Mais le temps m'avertit de chercher cette même trinité dans l'homme intérieur, de laisser là l'homme animal et charnel, qu'on appelle extérieur et dont j'ai tant parlé, pour pénétrer au dedans. Là, je l'espère, nous pourrons trouver dans certaine trinité l'image de Dieu, avec l'aide de ce même Dieu qui bénira nos efforts. Lui qui — la création le démontre et la sainte Écriture l'atteste — a tout réglé avec mesure, avec nombre et avec poids[646].

---

[646] Sagesse XI, 20.

LIVRE DOUZIÈME : TRINITÉ DANS LA SCIENCE.

Distinction entre la sagesse et la science. — Trinité particulière dans la science proprement dite. — Bien que cette Trinité appartienne déjà à l'homme intérieur, cependant on ne doit pas l'appeler ni la croire l'image de Dieu.

CHAPITRE PREMIER.

L'HOMME EXTÉRIEUR ET L'HOMME INTÉRIEUR.

Maintenant voyons où est l'espèce de limite qui sépare l'homme extérieur et l'homme intérieur, car tout ce que nous avons dans l'âme de commun avec les animaux est encore, avec raison, attribué à l'homme extérieur.

Ainsi, l'homme extérieur ne consiste pas uniquement dans le corps, mais aussi dans ce principe vital qui anime son organisme physique et tous ses sens, à l'aide duquel il est en communication avec le monde extérieur.

Les images même des objets sensibles, gravées dans la mémoire et reproduites au regard de la pensée, appartiennent encore à l'homme extérieur.

En tout cela nous ne différons pas des animaux, si ce n'est que notre corps est debout et non penché vers la terre. Avertissement donné par le Créateur de ne pas ressembler, par la meilleure partie de nous-mêmes, c'est-à-dire par notre âme, aux animaux dont nous différons par la nature. Ne prostituons pas même notre âme aux corps les plus sublimes, car chercher là le repos de la volonté c'est dégrader son âme.

Mais, de même que notre corps est naturellement tourné vers les corps les plus élevés, c'est-à-dire vers les corps célestes, ainsi l'âme, substance spirituelle, doit naturellement se diriger vers ce qu'il y a de plus élevé dans l'ordre spirituel. Non par un élan d'orgueil, mais par amour pour la justice.

CHAPITRE II.

L'HOMME SEUL, PARMI LES ANIMAUX, DÉCOUVRE LES RAISONS ÉTERNELLES DES CHOSES DANS LE MONDE MATÉRIEL.

Les animaux peuvent aussi percevoir les objets extérieurs par les sens du corps, les fixer dans leur mémoire, s'en souvenir, y rechercher ce qui leur est avantageux, éviter ce qui leur est nuisible.

Mais les remarquer, les confier à la mémoire, non-seulement par un coup d'œil rapide, mais à dessein ; les retenir, en réveiller le souvenir quand ils commencent à tomber dans l'oubli, les imprimer de nouveau par la pensée ; affermir par la pensée ce qui est dans la mémoire, comme la pensée elle-même se forme d'après la mémoire ; composer des fictions imaginaires, en recueillant et cousant, pour ainsi dire, des souvenirs pris çà et là ; voir comment, dans cet ordre de choses, le vraisemblable se distingue du vrai, non dans l'ordre spirituel, mais même dans le monde matériel ; ces opérations et autres de cette espèce, bien que se passant dans les choses sensibles et dans les images que l'âme y a puisées par le sens corporel, ne peuvent, cependant, exister sans la raison et ne sont point communes aux hommes et aux animaux.

Mais il appartient à la raison plus élevée de juger de ces choses matérielles d'après les raisons immatérielles et éternelles, raisons qui ne seraient évidemment pas immuables, si elles n'étaient au-dessus de la raison humaine et d'après lesquelles nous ne pourrions juger des objets matériels si nous ne nous soumettions à elles.

Or, nous jugeons des choses matérielles d'après la raison des dimensions et des figures que notre âme sait être permanente et immuable.

CHAPITRE III.

LA RAISON SUPÉRIEURE, QUI APPARTIENT A LA CONTEMPLATION ET LA RAISON INFÉRIEURE, QUI APPARTIENT A L'ACTION SONT DANS LA MÊME ÂME.

Or, ce principe qui agit en nous dans nos rapports avec les objets matériels et temporels, sans, toutefois, nous être commun avec les animaux, est raisonnable, il est vrai, mais il est comme dérivé de cette substance raisonnable de notre âme qui nous relie, jusqu'à un certain degré, à la vérité intellectuelle, immuable et délégué pour traiter et administrer les choses inférieures.

De même que dans le genre animal on n'a trouvé pour le mâle une aide qui lui fût semblable qu'en la tirant de lui pour en former le couple conjugal, ainsi, dans la partie de notre âme qui se porte vers la vérité supérieure et inférieure, il ne s'est point trouvé, dans ce qui nous est commun avec les animaux, d'aide qui lui fût semblable et apte à communiquer avec le monde matériel, dans la mesure des besoins de la nature humaine.

Voilà pourquoi cette fonction a été déférée à un certain principe raisonnable. Non pour briser l'unité par une sorte de divorce, mais en vue de créer un auxiliaire et un associé. Et comme mâle et femelle ne sont qu'une seule chair, ainsi l'intelligence et l'action, le conseil et l'exécution, la raison et l'appétit raisonnable — soit qu'on les désigne ainsi, soit qu'on trouve des expressions plus justes — appartiennent à une seule et même nature d'âme.

Et, comme on a dit de l'homme et de la femme : «Ils seront deux en une seule chair »[647], ainsi doit-on dire de ces facultés : Elles sont deux en une seule âme.

[647] Genèse II, 24.

CHAPITRE IV.

LA TRINITÉ ET L'IMAGE DE DIEU NE SE TROUVENT QUE DANS LA PARTIE DE L'ÂME QUI PEUT CONTEMPLER LES CHOSES ÉTERNELLES.

Quand donc nous dissertons sur la nature de l'âme humaine, nous entendons ne parler que d'une seule chose et nous ne la dédoublons que par rapport aux fonctions dont nous avons parlé.

Ainsi, quand nous cherchons la trinité dans l'âme tout entière, nous ne séparons point l'action raisonnable dans le monde matériel de la contemplation des choses éternelles, comme si nous avions à chercher un tiers pour compléter la trinité.

Il faut que la trinité se trouve dans la nature de l'âme prise dans son intégrité, tellement qu'en dehors de l'action dans les choses corporelles qui exige un auxiliaire — fonction remplie par une certaine partie de l'âme déléguée pour l'administration des choses inférieures — la trinité se retrouve dans l'âme une, non disséminée.

Puis, la distribution d'emplois étant faite il faut qu'on retrouve dans la partie seule qui appartient à la contemplation des choses éternelles, non-seulement la trinité, mais encore l'image de Dieu et que si, dans la partie déléguée pour l'action dans le monde temporel, il se trouve une trinité, du moins, on n'y rencontre pas l'image de Dieu.

CHAPITRE V.

PEUT-ON VOIR L'IMAGE DE LA TRINITÉ DANS L'UNION DE L'HOMME ET DE LA FEMME ET LEUR PROGÉNITURE ?

Je ne regarde donc point comme probable l'opinion de ceux qui pensent que la nature humaine offre l'image de la Trinité d'un Dieu en trois personnes dans l'union conjugale de l'homme et de la femme, complétée par leur progéniture, en sorte que

l'homme représenterait la personne du Père, l'enfant né de lui, la personne du Fils et la femme, celle du Saint-Esprit, vu qu'elle a procédé de l'homme sans être ni son fils ni sa fille[648], bien que l'enfant soit conçu et né d'elle.

En effet, le Seigneur a dit, du Saint-Esprit, qu'il procède du Père[649]. Cependant, il n'est pas son Fils.

Dans cette opinion erronée, il n'y a qu'une chose admissible. C'est que, d'après l'origine de la femme et le témoignage de la sainte Écriture, on ne peut pas appliquer le nom de fils à toute personne procédant d'une autre personne, puisque la personne de la femme est sortie de celle de l'homme, sans qu'on l'ait pour cela nommée sa fille.

Mais tout le reste est tellement absurde, tellement faux, qu'il est très-facile de le réfuter. Et, d'ailleurs, je ne parle pas de ce qu'il y a d'étrange à regarder le Saint-Esprit comme la Mère du Fils de Dieu et l'Épouse du Père, car on me répondrait peut-être que ces termes ne sont blessants que quand ils s'appliquent à la conception et à l'enfantement charnels ; que, du reste, les hommes purs, pour qui tout est pur, pensent à cela avec une chasteté parfaite, mais que pour les impurs et les infidèles, qui ont l'âme et la conscience souillées[650], il est si vrai qu'il n'y a rien de pur qu'il répugne même à quelques-uns d'entre eux que le Christ soit né d'une Vierge selon la chair.

Mais, dans ces hauteurs spirituelles et sublimes, où rien n'est sujet à l'impureté ni à la corruption, où rien n'est né du temps, ni formé d'un être imparfait, si l'on emploie le langage qui a servi de type pour exprimer ce qui se passe, quoique à une très-grande distance, dans l'ordre inférieur de la création, il ne faut pas qu'une timide sagesse s'en effarouche, de peur de tomber dans une pernicieuse erreur, en cédant à une crainte imaginaire.

[648] Genèse II, 22.
[649] Jean XV, 26.
[650] Tite I, 15.

Qu'elle s'accoutume à trouver, dans les choses matérielles, un vestige des choses spirituelles, de manière que, quand il s'agira de monter sous la direction de la raison, pour parvenir à la Vérité Immuable par qui « tout a été fait »[651], elle n'emporte pas avec elle, dans les régions supérieures, ce qu'elle méprise dans les régions inférieures.

Quelqu'un n'a pas rougi de choisir la sagesse pour épouse, bien que ce mot d'épouse fasse naître dans l'esprit la pensée d'une union charnelle en vue de la génération et que la sagesse soit supposée du sexe féminin, puisque le substantif qui la désigne est féminin en latin et en grec.

CHAPITRE VI.

IL FAUT REJETER CETTE OPINION.

Si nous rejetons cette opinion, ce n'est donc pas parce que nous craignons de regarder la sainte, incorruptible et immuable charité comme l'épouse du Père et procédant de lui et non comme une fille destinée à engendrer le Verbe par qui tout a été fait, mais parce qu'elle est formellement démontrée fausse par l'Écriture.

Dieu dit, en effet : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » et ensuite, peu après, on lit : « Et Dieu fit l'homme à l'image de Dieu »[652]

Évidemment, le mot « notre », se rapportant à un pluriel, ne serait plus juste si l'homme était fait à l'image d'une seule personne, soit le Père, soit le Fils, soit le Saint-Esprit. Mais comme il est fait à l'image de la Trinité, voilà pourquoi on dit : « A notre image ».

[651] Jean I, 3.
[652] Genèse I, 26 et 27.

D'autre part, de peur qu'on ne croie à trois dieux dans la Trinité, quand la Trinité n'est qu'un seul Dieu, on ajoute : « Et Dieu fit l'homme à l'image de Dieu », ce qui équivaut à dire : à son image.

Il y a, dans les saintes lettres, certaines locutions auxquelles quelques-uns, quoique catholiques sincères, ne font pas assez attention. Ils pensent, par exemple, que les mots « Dieu fit à l'image de Dieu », signifient : le Père fit à l'image du Fils. Par là, ils veulent prouver que, dans les saintes Écritures, le Fils est aussi appelé Dieu, comme s'il n'existait pas des passages très-solides et très-clairs où le Fils est appelé non-seulement Dieu, mais « vrai Dieu »[653].

En cherchant dans ce texte une autre solution, ils se jettent dans un embarras inextricable. En effet, si le Père a créé à l'image du Fils, tellement que l'homme ne soit pas l'image du Père, mais du Fils, le Fils n'est donc pas semblable au Père.

Si, au contraire, la vraie foi enseigne — et elle l'enseigne — que le Fils est semblable au Père jusqu'à l'égalité d'essence, ce qui est fait à la ressemblance du Fils est, nécessairement, fait à la ressemblance du Père. Enfin, si le Père a fait l'homme, non à son image, mais à l'image de son Fils, pourquoi n'a-t-il pas dit : Faisons l'homme à ton image et à ta ressemblance, mais à la « nôtre » ?

N'est-ce pas parce que l'image de la Trinité se faisait dans l'homme, de manière à ce que l'homme fût l'image du seul vrai Dieu, parce que la Trinité elle-même est le seul vrai Dieu ?

Il y a une multitude de locutions de ce genre dans les Écritures. Il nous suffira de citer les suivantes.

[653] I Jean V, 20.

On lit dans les Psaumes : « Le salut appartient au Seigneur et votre bénédiction se répand sur votre peuple »[654], comme si on parlait à un autre et non à Celui dont on vient de dire : « Le salut appartient au Seigneur ».

Et, ailleurs : « C'est vous qui me sauverez de la tentation et, plein d'espérance en mon Dieu, je franchirai la muraille »[655], comme si ces paroles : « C'est vous qui me sauverez de la tentation », s'adressaient à un autre.

Puis : « Les peuples tomberont à vos pieds, contre le cœur des ennemis du Roi »[656], ce qui équivaut à dire : contre le cœur de vos ennemis. En effet, le Prophète avait dit au Roi, c'est-à-dire à Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Les peuples tomberont à vos pieds » et c'est ce roi qu'il entend, quand il ajoute : « Contre le cœur des ennemis du Roi ».

Ces exemples sont plus rares dans les livres du Nouveau Testament. Cependant, l'Apôtre écrit aux Romains : « Touchant son Fils, qui lui est né de la race de David selon la chair, qui a été prédestiné Fils de Dieu en puissance selon l'Esprit de sanctification, par la résurrection d'entre les morts, de Jésus-Christ Notre-Seigneur »[657], comme s'il se fût agi d'un autre plus haut.

Qu'est-ce, en effet, que le « Fils de Dieu prédestiné par la résurrection d'entre les morts de Jésus-Christ », sinon le même « Jésus-Christ qui a été prédestiné Fils de Dieu en puissance » ?

Par conséquent, quand nous entendons dire: « Fils de Dieu en puissance de Jésus-Christ » ou encore : « Fils de Dieu par la résurrection d'entre les morts de Jésus-Christ », alors que l'Apôtre aurait pu dire, selon le langage ordinaire : En sa puissance ou : selon l'Esprit de sa sanctification ou : par sa résurrection d'entre les morts ou

[654] Psaume III, 9.
[655] Psaume XVII, 30.
[656] Psaume XLIV, 6.

d'entre ses morts ; quand nous lisons cela, dis-je, nous ne nous croyons point du tout obligés de supposer une autre personne, mais bien la seule et même, à savoir celle du Fils de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

De même, quand nous entendons dire : « Dieu fit l'homme à l'image de Dieu », bien qu'on aurait pu dire en termes plus conformes à l'usage : à son image, nous ne sommes point obligés de chercher une autre personne dans la Trinité, mais nous n'y voyons que la seule et même Trinité, qui est un seul Dieu et à l'image de laquelle l'homme a été fait.

Cela établi, si nous devons chercher l'image de la Trinité , non dans un seul homme, mais dans trois, Père, Mère et Fils, l'homme n'était donc pas fait à l'image de Dieu avant que sa femme fût formée et qu'ils eussent un fils, puisqu'il n'y avait pas trinité jusqu'alors.

Dira-t-on qu'il y avait déjà Trinité, puisque la femme, quoique encore privée de sa forme propre, était, cependant, contenue virtuellement dans le flanc de son mari, comme le fils dans les entrailles du père ?

Pourquoi alors l'Écriture, après avoir dit : « Dieu fit l'homme à l'image de Dieu », ajoute-t-elle aussitôt : « Dieu le créa. Il les créa mâle et femelle et il les bénit »[658] ?

Ou bien faudrait-il distinguer et dire, en premier lieu : « Et Dieu fit l'homme ». Puis, en second lieu : « Il le fit à l'image de Dieu » et en troisième lieu : « il les créa mâle et femelle » ? Car quelques-uns ont eu peur de dire : Il le fit mâle et femelle, pour ne pas donner lieu de croire à quelque chose de monstrueux comme sont les

[657] Romains I, 3 et 4.
[658] Genèse I, 27 et 28.

hermaphrodites, bien qu'on puisse, en toute vérité, comprendre les deux sexes en un seul mot singulier, puisqu'il est dit : « Deux dans une seule chair »[659].

Pourquoi donc, comme je le disais d'abord, dans la nature humaine faite à l'image de Dieu, l'Écriture ne mentionne-t-elle que mâle et femelle ? Il semble que pour compléter l'image de la Trinité, il aurait fallu parler aussi du fils, quoique encore renfermé dans les entrailles du père, comme la femme l'était dans le flanc du mari.

Ou bien la femme était-elle déjà créée et l'Écriture a-t-elle dit en très-peu de mots ce qu'elle devait dire ensuite plus au long en expliquant la formation de la femme, tandis que le fils n'aurait pu être mentionné, puisqu'il n'était pas encore né ?

Comme si l'Esprit-Saint n'aurait pas pu renfermer aussi l'idée du fils dans ce peu de mots, en se réservant de raconter plus tard sa naissance, ainsi qu'il a raconté, un peu plus bas, la manière dont la femme a été tirée de l'homme[660], bien qu'il n'ait pas omis de donner ici son nom !

CHAPITRE VII.

COMMENT L'HOMME EST L'IMAGE DE DIEU. LA FEMME N'EST-ELLE PAS AUSSI L'IMAGE DE DIEU ?

Ainsi donc, quand on dit que l'homme a été créé à l'image de la souveraine Trinité, c'est-à-dire à l'image de Dieu, il ne faut pas rechercher cette image dans trois êtres humains, surtout en présence de ce passage de l'Apôtre où il dit que l'homme est l'image de Dieu et lui défend pour cela de voiler sa tête, tandis qu'il veut que la femme voile la sienne.

[659] Genèse II, 24.
[660] Genèse II, 24 et 22.

Voici ses paroles : « Pour l'homme, il ne doit pas voiler sa tête parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu. Mais la femme est la gloire de l'homme »[661].

Que dire à cela ?

Si la femme est nécessaire en personne pour compléter l'image de la Trinité, pourquoi après qu'elle est tirée du flanc de l'homme, l'homme est-il encore appelé l'image de la Trinité ?

Ou, si une des trois personnes humaines peut être individuellement appelée image de Dieu, comme, dans la souveraine Trinité elle-même chaque personne est Dieu, pourquoi la femme n'est-elle pas aussi l'image de Dieu ?

Et, cependant, on lui ordonne de voiler sa tête précisément parce que cela est défendu à l'homme en qualité d'image de Dieu.

Mais, il faut examiner comment l'Apôtre, en disant que c'est l'homme et non la femme qui est l'image de Dieu, n'est pas en contradiction avec ce texte de la Genèse : « Dieu fit l'homme, il le fit à l'image de Dieu, il les créa mâle et femelle et les bénit »[662].

Ici c'est la nature humaine qui est dite créée « à l'image de Dieu ». Les deux sexes la forment et, en parlant d'image de Dieu, le texte ajoute : « Il le créa mâle et femelle » ou, en distinguant plus spécialement : « Il les créa mâle et femelle ».

Comment donc l'Apôtre nous dit-il que l'homme est l'image de Dieu et doit, pour cela, ne point voiler sa tête et que la femme ne l'est pas et doit, pour cela, voiler la sienne ?

Peut-être, comme je le pense et comme je l'ai déjà dit en parlant de la nature de l'âme humaine, la femme avec son mari est-elle l'image de Dieu en ce sens que la substance humaine tout entière, n'est qu'une seule image de Dieu, mais que quand la

[661] I Corinthiens XI, 4-10.
[662] Genèse I, 27 et 28.

femme est considérée comme aide[663] — qualification qui n'appartient qu'à elle — elle cesse d'être image de Dieu, tandis que le mari, même pris isolément est l'image de Dieu, aussi pleine, aussi entière, que quand la femme ne fait qu'un avec lui,

C'est l'explication que nous avons donnée sur la nature de l'âme humaine. Nous avons dit que, quand elle est tout entière appliquée à la contemplation de la vérité, elle est l'image de Dieu, mais que, lorsqu'une partie d'elle-même est comme déléguée et détachée par la volonté pour agir dans le monde matériel, elle n'en reste pas moins l'image de Dieu dans la partie qui se porte vers la vérité entrevue, tandis qu'elle cesse de l'être dans la partie chargée de traiter des choses inférieures.

Et comme, à mesure qu'elle s'étend vers les choses éternelles, elle reproduit plus fidèlement l'image de Dieu et que, de ce côté, on ne doit ni la contenir, ni modérer son élan, voilà pourquoi l'homme ne doit point voiler sa tête. Mais comme, dans l'action raisonnable qui s'exerce sur les choses matérielles et temporelles, il y a un très-grand danger de descendre trop bas, l'homme doit avoir l'empire sur sa tête et c'est ce qu'indique l'ordre de la voiler, afin de la contenir et de la sauvegarder.

Interprétation pieuse et sacrée qui est agréable aux saints anges, car Dieu ne voit pas selon la mesure du temps. Il n'y a rien de nouveau pour ses yeux et pour sa science dans les événements temporels et passagers, comme cela arrive pour les sens charnels, chez les hommes et les animaux et célestes, chez les anges.

La preuve que l'apôtre Paul veut figurer un mystère plus profond dans la distinction du sexe masculin et féminin c'est que, tandis qu'il dit, ailleurs, que la femme qui est vraiment veuve est délaissée, sans enfants et ni petits enfants et qu'elle doit, cependant, espérer au Seigneur et persister jour et nuit dans les prières[664], ici, il indique que la femme séduite et tombée dans la prévarication sera, cependant, sauvée

[663] Genèse II, 18 et 20.
[664] I Timothée V, 5.

par la génération des enfants et ajoute : « S'ils demeurent dans la foi, la charité et la sainteté jointe à la tempérance »[665], comme s'il pouvait être nuisible à une veuve fidèle de ne pas avoir eu d'enfants ou de ce que ceux qu'elle a eus n'ont pas voulu persévérer dans les bonnes œuvres.

Mais comme les œuvres qu'on appelle bonnes sont, pour ainsi dire, les enfants de notre vie, dans le sens où l'on demande quelle vie chacun mène, c'est-à-dire comment il fait ces œuvres temporelles, — ce que les Grecs appellent *Bios* et non plus *Zoé* — que ces bonnes œuvres sont principalement les œuvres de miséricorde, lesquelles sont sans profit pour les païens, pour les Juifs, qui ne croient pas au Christ, pour tous les hérétiques et les schismatiques, chez qui l'on ne trouve ni la foi, ni la charité, ni la sainteté jointe à la tempérance.

Cela étant, dis-je, on voit clairement la pensée de l'Apôtre. C'est dans un sens figuré et mystique qu'il parle de voiler la tête de la femme et ses paroles n'auraient plus de signification si elles ne se rapportaient à quelque mystère.

En effet, comme le déclarent, non-seulement l'infaillible raison, mais encore le témoignage de l'Apôtre, c'est selon l'âme raisonnable et non selon la forme du corps, que l'homme a été fait à l'image de Dieu, car penser que Dieu est circonscrit et limité par une certaine conformation de membres, c'est une opinion misérable et sans fondement.

Or, le même bienheureux Apôtre ne dit-il pas : « Renouvelez-vous dans l'esprit de votre âme et revêtez-vous de l'homme nouveau qui a été créé selon Dieu »[666] ? Et, ailleurs, plus ouvertement : « Dépouillez le vieil homme avec ses œuvres et revêtez le

[665] I Timothée II, 15.
[666] Éphésiens IV, 23 et 24.

nouveau qui se renouvelle, à la connaissance de Dieu, selon l'image de Celui qui l'a créé »[667] ?

Si donc nous nous renouvelons dans l'esprit de notre âme et si cet esprit est l'homme nouveau qui se renouvelle à la connaissance de Dieu selon l'image de Celui qui l'a créé, on ne peut douter que l'homme ait été fait à l'image de Celui qui l'a créé, non selon le corps, ni selon une partie quelconque de son âme, mais selon l'âme raisonnable, où peut seulement exister la connaissance de Dieu.

Or, selon ce renouvellement, nous devenons aussi enfants de Dieu par le baptême du Christ et, en nous revêtant de l'homme nouveau, nous nous revêtons aussi du Christ par la foi.

Qui donc exclura les femmes de cette participation, alors qu'elles sont, avec nous, cohéritières de la grâce et que l'Apôtre dit ailleurs : « Car vous êtes tous enfants de Dieu par la foi qui est dans le Christ Jésus, car vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez été revêtus du Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, plus d'esclave, ni de libre, plus d'homme, ni de femme, car vous n'êtes tous qu'une seule chose dans le Christ Jésus »[668] ?

Des femmes fidèles ont-elles donc perdu leur sexe corporel ?

Non. Mais, comme elles sont renouvelées à l'image de Dieu, là où il n'y a pas de sexe, l'homme aussi a été fait à l'image de Dieu, là où il n'y a pas de sexe, c'est-à-dire dans l'esprit de son âme.

Pourquoi donc l'homme ne doit-il pas se voiler la tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme doit voiler la sienne, parce qu'elle est la gloire de l'homme, comme si elle ne se renouvelait pas dans l'esprit de son âme, lequel se renouvelle dans la connaissance de Dieu, selon l'image de Celui qui l'a créé ?

[667] Colossiens III, 9 et 10.
[668] Galates III, 26-28.

C'est parce que son sexe la plaçant à distance de l'homme, le voile qui couvre son corps a fort bien pu figurer cette partie de la raison qui s'occupe du gouvernement des choses temporelles. Ainsi, l'image de Dieu ne subsiste que dans la partie où l'âme humaine s'attache à contempler et à consulter les raisons éternelles, partie que les femmes ont évidemment aussi bien que les hommes.

CHAPITRE VIII.

COMMENT S'EFFACE L'IMAGE DE DIEU.

Donc, on reconnaît que leurs âmes sont de même nature, mais on retrouve dans leurs corps la différence des emplois d'une seule et même âme.

Aussi, quand on monte intérieurement de quelques degrés de contemplation à travers les parties de l'âme, dès que l'on commence à rencontrer quelque chose qui ne nous soit plus commun avec les animaux, là commence la raison, là on peut déjà reconnaître l'homme intérieur.

Que si, entraîné par cette raison à qui est déléguée l'administration des choses temporelles, il descend trop bas dans le monde extérieur, du consentement de sa tête, c'est-à-dire n'étant point cru pêché ni retenu par la partie qui est au poste du conseil et joue, en quelque sorte, le rôle de l'homme, il vieillit parmi ses ennemis[669], parmi les démons jaloux de sa vertu avec le diable leur chef et la vision des choses éternelles est enlevée au chef même, qui a mangé avec sa femme du fruit défendu, en sorte que la lumière de ses yeux n'est plus avec lui[670].

Ainsi, nus et privés tous les deux de l'illumination de la vérité, les yeux de leur conscience s'ouvrant pour leur faire voir combien ils sont déshonorés et enlaidis. Ils

[669] Psaume VI, 8.
[670] Psaume XXXVII, 11.

fabriquent donc un tissu de bonnes paroles, mais sans le fruit des bonnes œuvres, comme qui dirait des feuilles de fruits agréables au goût, mais sans les fruits, afin de couvrir, sous un beau langage, la honte de leur coupable conduite[671].

CHAPITRE IX.

SUITE DU MÊME SUJET.

En effet, l'âme éprise de sa propre puissance quitte le rang qu'elle tient dans l'ordre universel pour s'attacher à des intérêts privés. Cédant à cet orgueil rebelle que l'Écriture appelle « le commencement de tout péché »[672], alors qu'elle aurait pu suivre, au sein de la création, le Dieu qui gouverne l'univers et être parfaitement dirigée par des lois, elle a ambitionné quelque chose de plus que l'univers même qu'elle s'est efforcée d'assujettir à sa volonté et comme il n'y a rien de plus que l'univers, elle est refoulée dans un coin de l'espace et perd pour avoir trop désiré. Ce qui a fait dire à l'Apôtre que « l'avarice est la racine de tous les maux »[673]. Et tout ce qu'elle fait, quand elle agit par un motif propre contre les lois qui régissent la création, elle le fait par l'entremise de son corps, qu'elle ne possède qu'en partie.

Mettant ainsi sa complaisance dans les formes et les mouvements des corps et ne les possédant pas en elle-même, elle s'égare à travers leurs images fixées dans sa mémoire, se souille misérablement par une fornication imaginaire, dirige toutes ses fonctions vers ces fins, vers la recherche curieuse des choses matérielles et temporelles au moyen de ses sens ou, bouffie d'orgueil, elle aspire à s'élever au-dessus des autres âmes, livrées comme elle à l'empire des sens ou, enfin, elle se plonge dans le sale bourbier de la volupté charnelle.

[671] Genèse III.
[672] Ecclésiastique X, 15.

CHAPITRE X.

ON NE DESCEND QUE PAR DEGRÉS DANS L'ABÎME DU VICE.

Quand l'âme, dans son intérêt ou dans celui des autres, cherche avec bonne volonté les biens intérieurs et supérieurs, qui ne sont point le lot de quelques-uns, mais la propriété commune de tous ceux qui les aiment et dont on jouit avec un chaste amour, sans sollicitude et sans jalousie, s'il lui arrive alors de se tromper, par ignorance, dans quelque opération relative aux choses passagères qu'elle administre dans le temps et où elle n'a pas su garder la juste mesure, c'est là une tentation qui tient à l'humanité[674].

Et c'est une grande chose de passer cette vie __ qui n'est, pour ainsi dire, qu'une voie de retour __ sans qu'il nous survienne autre chose que des tentations qui tiennent à l'humanité, car c'est là une faute « hors du corps », qui n'est point réputée « fornication »[675] et, par là même, se pardonne très-facilement.

Mais quand l'âme fait quelque chose pour acquérir ce qui excite les sensations du corps, dans le désir de les expérimenter, d'y exceller, de les toucher et d'y trouver comme le terme de son bonheur, quoi qu'elle fasse alors, elle pèche et se déshonore. Elle commet la fornication en péchant contre son propre corps[676].

Puis, important au dedans d'elle-même les simulacres trompeurs des objets corporels et bâtissant sur eux des rêves, au point de ne plus rien voir de divin hors

[673] I Timothée VI, 10.
[674] I Corinthiens X, 13.
[675] I Corinthiens VI, 18.
[676] I Corinthiens VI, 18.

d'eux, avare et égoïste, elle se remplit d'erreurs et, prodigue et égoïste, elle se dépouille des vertus[677].

Elle ne tombe pas tout d'un coup, il est vrai, dans une si honteuse et si misérable fornication, mais il est écrit : « Celui qui méprise les petites choses, tombera peu à peu »[678].

CHAPITRE XI.

L'IMAGE DE L'ANIMAL DANS L'HOMME.

De même que le serpent ne marche pas à découvert, mais rampe par un jeu imperceptible de ses anneaux, ainsi, le mouvement de déchéance commence par de faibles négligences, part d'une coupable ambition d'être comme un dieu et aboutit à rendre semblable à l'animal.

C'est ainsi que nos premiers parents, dépouillés de la robe primitive, furent condamnés à couvrir leurs corps mortels de « tuniques de peau »[679], car le véritable honneur de l'homme c'est d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu. Image et ressemblance qui ne se conservent qu'en se maintenant unies à Celui qui les a gravées.

Ainsi, moins l'homme s'aime lui-même plus il s'attache à Dieu. Mais, quand il cède au désir d'essayer sa propre puissance, il retombe, par l'effet de sa volonté, sur lui-même comme sur son centre. Ainsi, pour vouloir être comme Dieu, libre de tout joug, il déchoit, par punition, de sa position moyenne et est entraîné vers les choses

---

[677] Cf. *Rétractations*. Livre II, chap. XV, n. 3. *Je ne pense pas non plus qu'il faille interpréter la parole : « Celui qui commet la fornication pèche contre son propre corps » en l'appliquant à celui qui agit pour obtenir ce qui procure des sensations au corps et y placer son bonheur. En effet, cette pensée s'étend à un bien plus grand nombre de péchés que la fornication, qui s'exécute par un commerce illicite et que, ce semble, l'Apôtre avait en vue*.

[678] Ecclésiastique XIX, 1.

[679] Genèse III, 21.

inférieures, c'est-à-dire vers les jouissances des animaux. Son honneur étant de ressembler à Dieu, son déshonneur est de ressembler aux animaux.

« Placé dans une situation honorable, l'homme n'a pas compris sa grandeur. Il s'est assimilé aux animaux privés de raison et leur est devenu semblable »[680].

Or, comment, de si haut, tomberait-il si bas, sans passer par lui-même ?

En effet, quand, abandonnant l'amour de la sagesse qui reste toujours immuable, on ambitionne la science qui se fonde sur l'expérience des choses changeantes et passagères, cette « science enfle » et n'édifie pas[681].

L'âme, comme accablée de son propre poids, est exclue de la béatitude et, par l'expérience de sa propre médiocrité, elle apprend, à ses dépens, quelle distance il y a entre le bien qu'elle a perdu et le mal qu'elle a commis et vu la dissémination et la perte de ses forces, elle ne peut plus revenir si la grâce de son Créateur ne l'appelle à la pénitence et ne lui remet ses péchés, car qui délivrera l'âme malheureuse du corps de cette mort, sinon « la grâce de Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur »[682] ?

Nous parlerons de cette grâce en temps et lieu, avec l'aide du Seigneur.

CHAPITRE XII.

IL SE FAIT UN CERTAIN MARIAGE MYSTÉRIEUX DANS L'HOMME INTÉRIEUR. COMPLAISANCE DANS LES PENSÉES ILLICITES.

Achevons maintenant, avec l'aide du Seigneur, de traiter de cette partie de la raison à laquelle appartient la science, c'est-à-dire la connaissance des choses temporelles, acquise pour les opérations de cette vie.

[680] Psaume XLVIII, 13.
[681] I Corinthiens VIII, 1.
[682] Romains VII, 24 et 25.

De même que, lors du mariage bien connu de nos premiers parents, le serpent ne mangea point du fruit défendu, mais détermina seulement à en manger ; que, d'autre part, la femme n'en mangea pas seule, mais en donna à son mari et que tous deux en mangèrent, bien que la femme ait seule conversé avec le serpent et eût seule été séduite par lui[683], ainsi en est-il de ce qui se passe et se remarque dans l'homme seul.

Il est séparé de la raison de la sagesse, par suite d'un secret et mystérieux mariage avec le mouvement de l'âme sensuelle, le mouvement charnel ou, pour ainsi dire, la tendance vers les sens du corps qui nous est commune avec les animaux.

En effet, c'est par le sens du corps que les choses matérielles se font sentir et c'est par la raison de la sagesse que les choses spirituelles, éternelles et immuables sont comprises. Or, le goût de la science est voisin de la raison, puisque la science, qu'on appelle d'action, raisonne sur les objets matériels qui se font sentir par le sens du corps et si elle en raisonne bien, c'est pour rapporter cette science à la fin ultérieure qui est le souverain bien et si elle en raisonne mal, c'est pour s'y délecter et y chercher le repos d'une félicité trompeuse.

Quant à cette intention de l'âme, raisonnant vivement et par besoin d'agir sur les choses temporelles et matérielles, le sens charnel ou animal insinue un certain attrait à jouir de soi, c'est-à-dire à user de soi comme d'un bien propre et privé et non comme d'un bien public et commun qui est le bien immuable. Alors, c'est comme le serpent parlant à la femme.

Or, céder à cet attrait c'est manger du fruit défendu.

Que si ce consentement se borne à la délectation de la pensée et que l'autorité du conseil supérieur retienne les membres et les empêche de s'abandonner au péché

[683] Cf. Genèse III, 1-6.

comme des « instruments d'iniquité »[684], ce sera comme si la femme mangeait seule du fruit défendu.

Mais si le consentement à mal user des choses qui se font sentir par le sens du corps va jusqu'à décider que tout péché sera, autant que possible, complété par le corps, cette fois je me figure la femme donnant à son mari le fruit défendu pour qu'il en mange avec elle, car il n'est pas possible de décider qu'on ne se contentera pas de se délecter dans la pensée du mal, mais qu'on passera à l'action, si la volonté de l'âme qui a le pouvoir de mettre les membres à l'œuvre ou de les empêcher d'agir, ne consent pas et ne se prête pas à l'acte coupable.

A coup sûr, par le seul fait que l'âme se complaît par la pensée dans des choses illicites, sans être décidée à les exécuter, mais retenant et méditant avec plaisir ce qu'elle devait repousser à la première apparition ; par cela seul, dis-je, on ne peut nier qu'il y ait péché. Mais est un péché beaucoup moins grave que s'il y avait parti pris de passer à l'action.

Il faut donc demander pardon pour des pensées de cette sorte, se frapper la poitrine, en disant : « Pardonnez-nous nos offenses ». Puis, faire ce qui suit et ajouter dans la prière : « Comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés »[685], car il n'en est pas ici, comme dans le cas de nos deux premiers parents, où chacun ne répondait que pour sa personne, tellement que si la femme seule eût mangé du fruit défendu, elle eût certainement seule été punie de mort.

On ne peut pas dire que si, dans l'homme pris isolément, la pensée seule se complaît dans des choses illicites dont elle devait se détourner immédiatement, sans qu'il y ait, d'ailleurs, volonté d'exécuter le mal, mais seulement délectation causée par réminiscence ; on ne peut pas, dis-je, prétendre que la pensée seule mérite punition,

[684] Romains VI, 13.
[685] Matthieu VI, 12.

comme une femme sans mari. Non, gardons-nous de le croire, car ici il n'y a qu'une personne, il n'y a qu'un homme et il sera condamné tout entier. À moins que ces péchés, commis par la simple pensée, par la seule complaisance en des choses illicites, sans volonté de passer à l'exécution, ne soient remis par la grâce du Médiateur.

Ainsi, cette discussion dont le but était de chercher, dans toute âme humaine, un certain mariage rationnel entre la contemplation et l'action, avec distribution d'emplois, sans nuire à l'unité de l'âme ; cette discussion, dis-je __ à part ce que la divine Écriture nous raconte en toute vérité des deux premiers hommes vivants, mari et femme, souche du genre humain __ n'a pas d'autre but que d'expliquer comment l'Apôtre, en attribuant l'image de Dieu à l'homme et non à la femme, a voulu, dans la différence même du sexe, nous inviter à chercher quelque chose qui fût propre à chaque être humain, pris isolément.

CHAPITRE XIII.

OPINION DE CEUX QUI ONT VOULU REPRÉSENTER L'ÂME PAR L'HOMME ET LES SENS PAR LA FEMME.

Je sais que, dans les temps qui nous ont précédés, d'excellents défenseurs de la foi catholique et commentateurs des divines Écritures, en cherchant ces deux principes dans l'homme pris à part et croyant voir une sorte de paradis dans son âme tout entière, ont pensé que l'homme représentait l'intelligence et la femme le sens du corps.

En y réfléchissant sérieusement, tout semblerait s'accommoder parfaitement à cette hypothèse que l'homme est l'intelligence et la femme le sens corporel. Si ce n'est qu'il est écrit que, parmi tous les animaux et tous les oiseaux, on ne trouva point d'aide semblable à l'homme et qu'alors la femme fut tirée de son côté[686].

[686] Genèse II, 20-27.

Voilà pourquoi je n'admets pas que la femme représente le sens corporel, puisque nous voyons qu'il nous est commun avec les animaux. J'ai cherché quelque chose qui manquât à ceux-ci et j'ai préféré voir le sens corporel représenté par le serpent qui nous est donné pour le plus rusé de toutes les bêtes de la terre[687].

En effet, entre les biens naturels qui nous sont communs avec les animaux privés de raison, il possède à un haut degré une certaine vivacité de sens. Non pas ce sens dont il est parlé dans ce passage de l'épître aux Hébreux : « C'est pour les parfaits qu'est la nourriture solide, pour ceux qui ont habituellement exercé leurs sens au discernement du bien et du mal »[688], car ces sens de la nature raisonnable appartiennent à l'intelligence, mais ce sens quintuple, distribué en diverses parties du corps et à l'aide duquel, non-seulement l'homme, mais les animaux perçoivent les figures et les mouvements.

Du reste, de quelque manière qu'on interprète les paroles de l'Apôtre appelant l'homme l'image et la gloire de Dieu et la femme la gloire de l'homme[689], il reste évident que, quand nous vivons selon Dieu, notre âme, attentive à ses perfections invisibles, doit se former, à son propre avantage, sur son éternité, sa vérité, sa charité, mais qu'une partie de notre attention rationnelle, c'est-à-dire de notre âme, doit être appliquée à l'usage des choses changeantes et matérielles, sans lesquelles cette vie est impossible et cela, non pour nous conformer à ce siècle[690], en établissant notre fin dans ces biens et en dirigeant vers eux le désir du bonheur, mais pour agir en vue d'acquérir les biens éternels, dans tout ce que nous faisons de raisonnable dans l'usage des biens temporels, prenant ceux-ci en passant et ne nous attachant qu'à ceux-là.

[687] Genèse III, 1.
[688] Hébreux V, 14.
[689] I Corinthiens XI, 7.
[690] Romains XII, 2.

CHAPITRE XIV.

DIFFÉRENCE ENTRE LA SAGESSE ET LA SCIENCE. LE CULTE DE DIEU CONSISTE DANS SON AMOUR. COMMENT LA SAGESSE DONNE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE DES CHOSES ÉTERNELLES.

La science a aussi sa juste mesure. C'est quand ce qui enfle ou a coutume d'enfler en elle est dominé par la charité éternelle qui, elle, n'enfle pas, comme nous le savons, mais édifie[691].

Sans la science, en effet, on ne saurait acquérir les vertus qui font la bonne conduite et guident à travers cette misérable vie, de manière à atteindre la vie éternelle, qui est proprement la vie heureuse.

Cependant, il y a une différence entre la contemplation des choses éternelles et l'action qui consiste dans l'usage des choses temporelles. La première est attribuée à la sagesse et la seconde, à la science.

Quoiqu'on puisse aussi donner à la sagesse proprement dite le nom de science, dans le sens où l'Apôtre dit : « Maintenant je connais imparfaitement, mais alors je saurai aussi bien que je suis connu moi-même »[692].

Par science, il entend ici, évidemment, la contemplation de Dieu, qui est la sublime récompense des saints. Cependant. quand le même Apôtre dit, ailleurs : « A l'un est donnée par l'Esprit la parole de sagesse, à un autre la parole de la science selon le même Esprit »[693], il distingue, sans aucun doute, entre ces deux choses, bien qu'il n'explique pas en quoi elles diffèrent ni à quel signe on peut les reconnaître.

[691] I Corinthiens VIII, 1.
[692] I Corinthiens XIII, 12.
[693] I Corinthiens XII, 8.

Mais, en lisant et relisant les saintes Écritures, j'ai trouvé, dans le livre de Job, ces paroles attribuées au saint homme : « La piété, voilà la sagesse. La fuite du mal, voilà la science »[694].

Cette distinction fait comprendre que la sagesse appartient à la contemplation et la science à l'action. Par piété, Job entend ici le culte de Dieu, ce que les Grecs appellent *theosebeia*, car c'est là le terme qui se lit dans les exemplaires grecs.

Mais, dans les choses éternelles, qu'y a-t-il de plus grand que Dieu, dont la nature est la seule immuable ? Et qu'est-ce que son culte, sinon son amour, qui nous fait désirer de le voir et croire et espérer que nous le verrons ?

Or, en proportion de nos progrès, « nous voyons maintenant à travers un miroir en énigme, mais alors » nous le verrons dans sa manifestation, car c'est ce que l'Apôtre veut dire par ces mots « face à face »[695] et aussi ce qu'exprime saint Jean en ces termes : « Mes bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, mais on ne voit pas encore ce que nous serons. Nous savons que, lorsqu'il apparaîtra, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est »[696].

Dans ces passages et dans tous ceux de ce genre, il me semble qu'il est question de la sagesse, tandis que la fuite du mal, que Job appelle la science, appartient, sans aucun doute, à l'ordre temporel, car c'est dans le temps que nous sommes sujets aux maux que nous devons éviter pour arriver aux biens éternels.

Par conséquent, tout ce que nous faisons avec prudence, force, tempérance et justice appartient à cette science ou doctrine qui règle nos actions en vue d'éviter le mal et de nous procurer le bien. Il en est de même de tous les exemples à rejeter ou à

[694] Job XXVIII, 28.
[695] I Corinthiens XIII, 12.
[696] I Jean III, 2.

imiter et de tous les documents propres à éclairer notre conduite, qui nous sont fournis par la connaissance de l'histoire.

Il me semble donc que tout ce qu'on dit là-dessus se rapporte à la science et qu'il ne faut pas confondre ce langage avec celui qui a trait à la sagesse, à laquelle appartient, non ce qui a été ou ce qui sera, mais ce qui est : toutes les choses qui sont dites passées, présentes et futures, à cause de l'éternité où elles existent sans aucun changement dû au temps, car elles n'ont pas été pour cesser d'être, ni elles ne laissent pas d'être à présent pour exister à l'avenir, mais l'être qu'elles ont aujourd'hui, elles l'ont toujours eu et l'auront à jamais.

Or, leur existence n'est point locale, comme celle du corps, mais, dans leur nature immatérielle, elles sont aussi intelligibles et perceptibles pour le regard de l'intelligence, que les objets qui occupent l'esprit sont visibles ou palpables pour les sens du corps.

Et non-seulement les raisons intellectuelles et immatérielles des choses sensibles occupant l'espace subsistent sans être dans l'espace, mais les raisons mêmes des mouvements passagers, intellectuelles, elles aussi et non sensibles, subsistent en dehors du cours du temps.

Il n'est donné qu'à un petit nombre de les atteindre par le regard de l'âme et quand on y parvient — autant que cela est possible —l'esprit ne saurait s'y fixer, car son regard est comme repoussé et il ne peut songer qu'en passant à des choses qui ne passent pas.

Cependant, cette pensée, en passant par les enseignements que l'âme reçoit, tombe dans le domaine de la mémoire, où elle pourra du moins revenir, puisqu'elle ne peut pas s'y fixer. Et si elle ne revient pas à la mémoire, pour y retrouver ce qu'elle lui avait confié, alors, comme une ignorante, elle sera reconduite, comme la première fois, à la source où elle avait d'abord puisé, dans la vérité immatérielle, d'où le type serait de nouveau imprimé dans la mémoire.

Si, par exemple, la raison d'un corps carré reste, en elle-même, immatérielle et immuable, la pensée de l'homme ne saurait, cependant, s'y fixer, à supposer qu'il puisse la concevoir en dehors de l'espace local.

Ou encore si le rythme d'un son produit par l'art de la musique, en passant à travers le temps, peut être saisi, on peut aussi, en dehors du temps, dans un intime et profond silence, y penser au moins tant qu'on peut l'entendre chanter. Cependant, ce que le regard de l'âme en aura pris en passant et comme au vol, qu'elle aura ensuite savouré, digéré et mis en réserve dans sa mémoire, elle pourra le ruminer, pour ainsi dire, en souvenir et faire passer dans ses connaissances acquises ce qu'elle aura ainsi appris. Que si l'oubli a tout effacé, l'enseignement peut ramener de nouveau ce qui était entièrement perdu et le faire retrouver tel qu'il était.

CHAPITRE XV.

CONTRE LA RÉMINISCENCE DE PLATON ET DE PYTHAGORE. PYTHAGORE DE SAMOS. COMMENT IL FAUT CHERCHER LA TRINITÉ DANS LA SCIENCE DES CHOSES TEMPORELLES.

Platon, cet illustre philosophe, est parti de ce point pour établir en principe que les âmes des hommes ont vécu ici-bas avant même d'être unies à leurs corps, d'où il concluait qu'apprendre était moins acquérir une connaissance nouvelle que d'en rappeler une ancienne.

Il apporte en preuve l'exemple de je ne sais quel enfant qui, interrogé sur la géométrie, répondit comme un homme consommé dans cette science. Questionné graduellement et d'une manière capricieuse, il voyait ce qu'il fallait voir et disait ce qu'il avait vu.

Mais si ce n'était là qu'une réminiscence de choses autrefois connues, tous ni même le plus grand nombre ne seraient pas capables de répondre à des interrogations

de ce genre, car tous n'ont pas été géomètres dans leur vie antérieure, puisqu'il y a si peu de géomètres parmi les hommes qu'en trouver un est une rareté.

Il faut, plutôt, croire que la nature de l'âme intelligente est telle que, d'après le dessein du Créateur, elle découvre tout ce qui se rattache naturellement aux choses intellectuelles, au moyen d'une certaine lumière immatérielle spéciale, *sui generis*, de la même manière que l'œil de la chair voit ce qui l'entoure à l'aide de cette lumière matérielle qu'il peut recevoir et pour laquelle il a été organisé, car, s'il n'a pas besoin de maître pour distinguer le blanc et le noir, ce n'est pas parce qu'il les a connus avant d'être créé dans le corps.

En outre, pourquoi est-ce seulement dans les choses intellectuelles qu'il arrive de voir quelqu'un répondre conformément à une science qu'il ignore ? Pourquoi personne ne le peut-il pour les choses sensibles, à moins de les avoir vues de ses propres yeux ou de s'en rapporter à ceux qui les ont connues et en ont écrit ou parlé ?

Car il ne faut pas en croire ceux qui racontent que Pythagore de Samos se rappelait certaines choses qu'il aurait éprouvées, lorsqu'il habitait un autre corps sur cette terre, ce qu'on rapporte aussi de quelques autres qui auraient fait la même expérience. Ce sont là de fausses réminiscences, telles que nous en éprouvons dans les songes, quand il nous semble nous souvenir d'avoir fait ou vu ce que nous n'avons jamais fait ni vu.

Ces sortes d'affections se produisent aussi, même en dehors du sommeil, sous l'influence des esprits méchants et trompeurs, qui s'attachent à affermir ou à créer des idées fausses sur les émigrations des âmes, afin de tromper les hommes. Et la preuve est que si c'étaient là de vrais souvenirs se rattachant à des sensations éprouvées dans d'autres corps, tous ou à peu près tous, les auraient, puisque, dans cette opinion, on suppose un passage perpétuel de la vie à la mort et de la mort à la vie, comme de la veille au sommeil et du sommeil à la veille.

Si donc la vraie différence entre la sagesse et la science consiste en ce que la connaissance des choses éternelles appartient à la première, tandis que la connaissance rationnelle des choses temporelles est du domaine de la seconde, il n'est pas difficile de juger à laquelle des deux il faut donner ou refuser la préférence.

Mais, s'il faut chercher un autre signe caractéristique pour discerner ces deux choses, entre lesquelles l'Apôtre reconnaît, évidemment, une différence, quand il dit : « A l'un est donnée, par l'Esprit, la parole de sagesse ; à un autre, la parole de science, par le même Esprit », tout au moins entre les deux qui nous occupent, la différence est parfaitement claire : l'une est la connaissance intellectuelle des choses éternelles et l'autre, la connaissance rationnelle des choses temporelles et personne n'hésitera à mettre celle-là au-dessus de celle-ci.

Ainsi donc, quand, laissant de côté ce qui appartient à l'homme extérieur, nous aspirons à nous élever intérieurement au-dessus de tout ce qui nous est commun avec les animaux et avant de parvenir à la connaissance des choses intellectuelles et supérieures, qui sont éternelles, nous rencontrons la connaissance rationnelle des choses temporelles.

Trouvons donc en celle-ci, si cela est possible, une espèce de trinité, comme nous en avons trouvé une dans les sens de notre corps et dans les images qui s'introduisent par leur entremise dans notre âme ou dans notre esprit.

Ainsi, en place des objets matériels perçus au dehors par le sens corporel, nous aurons intérieurement des ressemblances de corps imprimées dans la mémoire, desquelles la pensée se formera, à l'aide d'un tiers : de la volonté, qui saura les unir. Tout comme le regard des yeux est aussi formé par la volonté qui l'applique à l'objet visible, pour produire la vision et les unit l'un à l'autre, en se posant elle-même en tiers.

Mais ne rattachons point à ce livre des idées trop succinctes sur ce sujet. Réservons-nous, si Dieu nous aide, de donner à ces recherches une étendue suffisante dans le livre suivant et d'exposer le résultat de nos découvertes.

LIVRE TREIZIÈME : TRINITÉ DANS LA FOI.

Trinité dans la science. — Éloge de la foi chrétienne. — Comment la foi des croyants est individuelle. — Tous désirent le bonheur et cependant tous n'ont pas la foi qui conduit au bonheur. Or cette foi ne se trouve que dans le Christ qui est ressuscité d'entre les morts ; lui seul peut délivrer de l'esclavage du démon par la rémission des péchés. — Ce n'est point par la force, mais par la justice, que le Christ a dû vaincre le démon quand les paroles de la foi sont confiées à la mémoire, il se forme dans l'âme une sorte de trinité, puisque les sons des paroles sont dans la mémoire, même quand l'homme n'en forme aucune pensée ; que, quand il y pense, la vision de la mémoire prend naissance et qu'enfin la volonté unit le souvenir et la pensée.

CHAPITRE PREMIER.

LES ATTRIBUTIONS DE LA SAGESSE ET DE LA SCIENCE, D'APRÈS LES ÉCRITURES.

Dans le livre précédent, le douzième de l'ouvrage, nous avons suffisamment cherché à établir la différence entre la fonction de l'âme raisonnable agissant dans les choses temporelles, qui ne renferme pas seulement la connaissance, mais s'étend aussi à l'action et l'autre fonction plus parfaite de la même âme consistant dans la contemplation des choses éternelles et se bornant à la connaissance. Il est à propos, ce me semble, de citer ici quelques passages des Écritures, pour rendre cette distinction plus sensible.

2. Saint Jean commence ainsi son évangile : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu. C'est lui qui au commencement était en Dieu. Toutes choses ont été faites par lui et sans lui rien n'a été fait. Ce qui a été fait, en lui était la vie et la vie était la lumière des hommes et la lumière luit dans

les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise. Il y eut un homme envoyé de Dieu, dont le nom était Jean. Celui-ci vint comme témoin pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui. Il n'était pas la lumière, mais il devait rendre témoignage à la lumière. Celui-là était la vraie lumière, qui illumine tout homme venant en ce monde. Il était dans le monde et le monde a été fait par lui et le monde ne l'a pas connu. Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas reçu. Mais il a donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu, à tous ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom ; qui ne sont point nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu. Et le Verbe a été fait chair et il a habité parmi nous (et nous avons vu sa gloire comme la gloire qu'un fils unique reçoit de son père) plein de grâce et de vérité »[697].

La première partie de ce texte de l'Évangile que j'ai cité en entier se rapporte à ce qui est immuable et éternel et dont la contemplation nous rend heureux. Dans ce qui suit, les choses éternelles se trouvent mêlées aux choses temporelles. Par conséquent, certaines choses y ont trait à la science et d'autres à la sagesse, suivant la distinction établie dans le douzième livre.

En effet, ces paroles : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu. C'est lui qui au commencement était en Dieu. Toutes choses ont été faites par lui et, sans lui, rien n'a été fait. Ce qui a été fait, en lui était la vie et la vie était la lumière des hommes et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise » ; ces paroles, dis-je, se rapportent à la vie contemplative et présentent un objet qu'on ne peut voir que par l'âme intellectuelle. Et, là, il est hors de doute que plus on fera de progrès, plus on deviendra sage.

[697] Jean I, 1-14.

Mais, d'après ce qui suit : « La lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise », la foi était évidemment nécessaire pour croire ce qu'on ne voyait pas.

Par ténèbres, l'évangéliste entend ici les cœurs des hommes qui se détournent de cette lumière et sont incapables de la voir. C'est pourquoi il ajoute : « Il y eut un homme envoyé de Dieu, dont le nom était Jean. Celui-ci vint comme témoin pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui ».

Voici déjà qui s'est passé dans le temps et appartient à la science que procure la connaissance de l'histoire. Or, nous nous figurons Jean comme un homme, d'après la notion de la nature humaine imprimée en notre mémoire. En ceci, croyants et incrédules sont d'accord, car tous savent ce que c'est que l'homme, dont ils ont connu la partie extérieure, c'est-à-dire le corps, par les yeux du corps et la partie intérieure, c'est-à-dire l'âme, par eux-mêmes, puisqu'ils sont hommes, connaissance qui s'entretient par leurs rapports avec l'humanité, en sorte qu'ils peuvent saisir le sens de ces expressions : « Il y eut un homme dont le nom était Jean », puisqu'ils connaissent des noms pour en avoir entendu et en avoir exprimé eux-mêmes.

Quant à ce qu'on ajoute : « Envoyé de Dieu », les croyants l'admettent, les incrédules en doutent ou en rient. Néanmoins, les uns et les autres, à moins d'être du nombre de ces insensés extravagants, qui disent en leur cœur : « Il n'y a point de Dieu »[698], tous, en entendant ces paroles, ont la même pensée, savent ce que c'est que Dieu, ce que c'est que d'être envoyé par Dieu et s'ils ne le savent pas exactement, ils en ont du moins une idée quelconque.

[698] Psaume XIII, 1.

Or, cette foi que chacun voit en son cœur, comme présente s'il est croyant, comme absente s'il est incrédule, nous la connaissons par un autre moyen que les sens.

Il n'en est plus ici comme des corps que nous voyons de nos yeux corporels et auxquels nous pouvons penser en dehors de leur présence ou au moyen de leurs images imprimées en notre mémoire et ni comme des choses que nous n'avons pas vues, dont nous nous formons, d'après celles que nous avons vues, une idée quelconque que nous confions à notre mémoire pour y recourir à volonté et voir ces choses. Ou plutôt, pour voir en souvenir leurs images que nous avons fixées plus ou moins exactement et ni comme d'un homme vivant, dont l'âme, bien que nous ne la voyions pas, nous est connue par la nôtre, dont les mouvements corporels attestent la vie à nos yeux et que nous pouvons encore revoir par la pensée.

Non. Ce n'est pas ainsi que la foi se fait voir, dans le cœur où elle habite, par celui qui la possède. Mais il la connaît d'une science très-certaine et par le cri de sa conscience. Et bien que l'on nous ordonne de croire, précisément parce que nous ne pouvons voir ce que l'on nous ordonne de croire, néanmoins, nous voyons cette foi en nous, quand elle y est, parce que la foi aux choses même absentes, est présente ; parce que la foi aux choses extérieures est intérieure ; parce que la foi aux choses qui ne se voient pas est visible et qu'elle se forme dans le temps au cœur des hommes et en disparaît quand de fidèles ils deviennent infidèles.

Mais, quelquefois on croit à des choses fausses. Il est même reçu dans le langage de dire : On a ajouté foi à un tel et il a trompé.

C'est avec raison que cette sorte de foi — si elle mérite ce nom — disparaît du cœur, quand la vérité, une fois découverte, l'en expulse.

Or, il est désirable que la foi aux choses vraies devienne la réalité même.

On ne peut pas dire, en effet, que la foi a disparu, quand on voit ce que l'on croyait. Mais peut-on encore lui conserver le nom de foi, après la définition que donne

l'Apôtre dans l'Épître aux Hébreux, où il dit que la foi est la conviction des choses qu'on ne voit point [699] ?

Les paroles qui suivent : « Celui-ci vint comme témoin pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui », se rapportent, comme nous l'avons dit, à l'action temporelle.

En effet, c'est dans le temps qu'on rend témoignage de la chose éternelle qui est la lumière des intelligences. C'est pour rendre témoignage de cette chose qu'est venu Jean, qui « n'était point la lumière, mais pour rendre témoignage à la lumière », car l'Évangéliste ajoute : « Celui-là était la vraie lumière, qui illumine tout homme venant en ce monde. Il était dans le monde, le monde qu'a été fait par lui et le monde ne l'a pas connu. Il est venu chez lui et les siens ne l'ont point reçu ».

Ceux qui savent notre langue comprennent toutes ces expressions d'après les choses qu'ils connaissent. De ces choses, les unes nous sont connues par les sens du corps, comme l'homme, par exemple, comme le monde, dont nous voyons si clairement l'étendue, comme les sons de ces paroles mêmes, car l'ouïe est aussi un sens. Les autres ne sont comprises que par la raison de l'âme, comme celles-ci par exemple : « Et les siens ne l'ont pas reçu ».

Le sens est, en effet : Ils n'ont pas cru en lui et cette idée, ce n'est point par les sens du corps, mais par la raison de l'âme, qu'elle vient en nous. Quant aux paroles mêmes — je ne parle pas des sons, mais de leurs significations — nous les avons apprises en partie par le sens du corps, en partie par la raison de l'âme.

Ce n'était pas pour la première fois que nous les entendions, mais celles que nous avions entendues — et non-seulement ces paroles, mais aussi leurs significations

[699] Hébreux XI, 1.

— nous les connaissions, nous les tenions dans notre mémoire et nous n'avons fait que les reconnaître ici.

Le dissyllabe « monde », par exemple, en tant que son, est une chose matérielle et se perçoit par le corps, c'est-à-dire par l'oreille. Mais ce qu'il signifie est aussi connu par le corps, c'est-à-dire par les yeux de la chair.

En effet, le monde, en tant qu'il est connu, est connu par la vue. Mais ce mot de quatre syllabes, *crediderunt* (ils ont cru), en tant que son, est aussi connu par l'oreille de la chair, puisqu'il est matériel. Seulement, ce n'est plus le sens du corps, mais la raison de l'âme, qui en fait connaître la signification.

En effet, si nous ne connaissions pas par notre âme ce que signifie : Ils n'ont pas cru, nous ne saurions pas quelle est la chose que n'ont pas voulu faire ceux dont on dit : « Et les siens ne l'ont pas reçu ». Le son du mot frappe donc extérieurement les oreilles du corps et atteint le sens qu'on appelle l'ouïe.

La forme de l'homme est également une connaissance imprimée en nous-mêmes et extérieurement présente aux divers sens du corps. Aux yeux, quand on le voit ; aux oreilles, quand on l'entend ; au toucher, quand on le tient et qu'on le touche ; notre mémoire en garde même l'image, incorporelle il est vrai, mais semblable à un corps.

Le monde, enfin, cette merveilleuse beauté, est aussi extérieurement présent à nos yeux et à ce sens qu'on appelle le toucher, quand nous en touchons quelque chose. Mais, au dedans de nous encore, notre mémoire en garde l'image à laquelle nous recourons par la pensée, quand nous sommes renfermés entre des murailles ou plongés dans les ténèbres.

Du reste, nous nous sommes assez étendu, dans le onzième livre, sur ces images des choses matérielles, immatérielles elles-mêmes, mais semblables aux corps et appartenant à la vie de l'homme extérieur. Maintenant, il s'agit de l'homme intérieur et de sa science des choses temporelles et changeantes.

Quand, pour atteindre son but, cette science emprunte quelque chose à ce qui appartient à l'homme extérieur, ce doit être pour en tirer un enseignement à l'appui de la science rationnelle. C'est ainsi que l'usage rationnel de ce que nous avons de commun avec les animaux privés de raison appartient à l'homme intérieur et on ne peut dire qu'il nous soit commun avec les animaux privés de raison.

CHAPITRE II.

LA FOI VIENT DU CŒUR ET NON DU CORPS. ELLE EST, EN MÊME TEMPS, COMMUNE ET INDIVIDUELLE CHEZ TOUS LES CROYANTS.

Or, la foi, dont notre raison sent le besoin de parler plus longuement dans ce livre, celle dont la possession fait ce qu'on appelle les fidèles et la privation, les infidèles — les infidèles, comme ceux qui n'ont pas reçu le Fils de Dieu venant chez lui — la foi, dis-je, bien qu'elle nous vienne par « la prédication »[700], n'appartient, cependant, pas à ce sens du corps qu'on appelle l'ouïe, parce qu'elle n'est pas un son ; ni aux yeux de la chair, parce qu'elle n'est ni une couleur, ni une forme de corps ; ni au sens qu'on appelle le toucher, parce qu'elle n'a rien de palpable ; ni, enfin, à aucun sens corporel, parce qu'elle est une affaire de cœur et non de corps.

Elle n'est point non plus en dehors de nous, mais au plus intime de notre être. Personne ne la voit chez un autre, mais chacun la voit en soi. Enfin, elle peut n'exister qu'en apparence et être supposée là où elle n'est pas.

Ainsi, chacun voit en soi sa propre foi, il la croit chez un autre sans la voir et l'y croit avec d'autant plus d'assurance, qu'il aperçoit mieux les fruits qu'elle a coutume de produire « par la charité »[701].

[700] Romains X, 17.
[701] Galates V, 6.

C'est pourquoi elle est commune à tous ceux dont l'Évangéliste parle, quand il ajoute : « Mais il a donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu, à tous ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom ; qui ne sont point nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu »[702].

Cette foi, dis-je, est commune, non pas à la manière d'une forme corporelle, visible pour tous les yeux, mais à peu près dans le sens où l'on dit de la figure humaine qu'elle est commune à tous les hommes, bien que chacun ait la sienne.

C'est, en effet, avec la plus parfaite vérité, que nous disons que la foi de ceux qui croient la même chose provient d'une doctrine absolument une. Mais, autre chose sont les objets de la foi et autre chose la foi elle-même. Ceux-là consistent en des choses que l'on dit être actuellement ou avoir été ou devoir être, tandis que la foi est dans l'âme du croyant, visible seulement pour celui qui la possède, quoiqu'elle existe aussi chez les autres. Non pas elle, précisément, mais une autre toute semblable, car c'est par le genre et non par le nombre qu'elle est une et nous la disons une plutôt que multiple, à cause de la ressemblance et de l'absence de toute diversité.

Quand nous voyons deux hommes parfaitement semblables, nous disons qu'ils n'ont qu'une figure pour les deux et nous en sommes étonnés.

Il serait plus juste de dire qu'il y avait beaucoup d'âmes — à les prendre chacune en particulier — chez ceux dont il est dit aux Actes des Apôtres, qu'ils n'avaient qu'une âme[703], que de se hasarder à avancer qu'il y a autant de fois que de fidèles, quand l'Apôtre dit : « Il y a une seule foi »[704]. Et, cependant, celui qui a dit : « Ô

[702] Jean I, 12 et 13.
[703] Actes IV, 32.
[704] Éphésiens IV, 5.

femme, ta foi est grande »[705] et à un autre : « Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté ? »[706], laisse assez entendre que chacun a la sienne.

Mais on dit, de la foi de ceux qui croient les mêmes choses, qu'elle est une, comme on le dit de la volonté de ceux qui veulent les mêmes choses, bien que, parmi ceux qui veulent les mêmes choses, chacun ne connaisse que sa volonté et ignore celle de son voisin, bien que celui-ci veuille la même chose et si ce voisin manifeste sa volonté par des signes, on croit encore à cette volonté plutôt qu'on ne la voit.

Assurément, personne, ayant conscience de soi-même, ne s'approprie cette volonté. Seulement, il l'entrevoit clairement.

CHAPITRE III.

CERTAINES VOLONTÉS, ÉTANT LES MÊMES CHEZ TOUS, SONT CONNUES DE CHACUN EN PARTICULIER.

Il existe, dans une nature vivante et douée de raison, une telle uniformité de tendance que, bien que l'on ne connaisse pas la volonté de l'autre, il est, cependant, des volontés générales qui sont connues de chacun en particulier, tellement que l'individu, ignorant ce que veut tel autre individu, sait, cependant, ce que tous veulent sur certains points.

De là cette charmante facétie d'un comédien qui avait promis sur le théâtre de révéler, dans la représentation suivante, ce que tous les spectateurs penseraient et désireraient et, au jour fixé, au milieu d'une foule plus nombreuse que jamais, pendant que tous étaient silencieux et en suspens, s'écria, dit-on : Vous voulez tous acheter à bon marché et vendre cher. Cette plaisanterie de bouffon, imprévue et, pourtant, con-

[705] Matthieu XV, 28.
[706] Matthieu XIV, 31.

forme à la vérité, rencontra au écho dans toutes les consciences et d'immenses applaudissements éclatèrent.

Or, pourquoi la promesse de manifester la volonté de tout le monde excita-t-elle une si vive curiosité, sinon parce que chacun ignore la volonté des autres ? Et, pourtant, ce comédien ignorait-il celle-là ? Est-il personne qui l'ignore ? Et quelle en est la raison, si ce n'est parce qu'on peut raisonnablement former certaines conjectures sur les autres d'après soi-même, en vertu de l'uniformité des affections et des tendances de nos défauts ou de notre nature ?

Mais, autre chose est de voir sa propre volonté, autre chose d'établir des conjectures, même les mieux fondées, sur la volonté d'un autre. En fait de choses humaines, je ne suis pas plus certain de l'existence de Rome que j'ai vue, que de celle de Constantinople que je ne connais que sur le témoignage d'autrui.

Ce bouffon, soit en se considérant lui-même, soit par l'expérience des hommes, était convaincu que tout le monde désire acheter à bon marché et vendre cher. Mais comme, au fond, c'est un défaut, chacun peut acquérir la justice à ce point de vue ou tomber dans quelque autre défaut opposé à celui-là, de manière à lui résister et à le vaincre.

J'ai connu un homme à qui on offrait un livre à acheter et qui, s'apercevant au bon marché que le marchand en ignorait la valeur, lui en donna, à son grand étonnement, le juste prix qui était bien plus considérable.

Et si un homme était descendu assez bas dans le vice pour vendre à vil prix l'héritage de ses parents et acheter à tout prix la satisfaction de ses passions ?[707]

Ce genre de luxe n'est pas impossible, je pense. Si on cherchait bien, on en trouverait des exemples et même sans chercher on rencontrera, peut-être, des hommes

[707] Voir Genèse XXVI, 29-34. *C'est ainsi qu'Ésaü méprisa le droit d'aînesse*.

qui, plus coupables que les personnages de théâtre et dépassant tout ce qui se débite et se représente sur la scène, achètent le déshonneur à grand prix et vendent à vil prix leurs domaines.

J'ai aussi connu des hommes qui, par générosité, achetaient des grains plus cher et les vendaient à meilleur marché à leurs concitoyens.

Ce que le vieux poète Ennius a dit : « Tous les mortels aiment la louange », il l'a dit d'après ce qu'il avait éprouvé de lui-même et de quelques autres. Il l'a conjecturé de tous et paraît bien avoir exprimé un goût universel.

Si le bouffon eût dit : vous aimez tous la louange, personne de vous n'aime le blâme, on pourrait encore affirmer qu'il aurait exprimé une vérité générale. Cependant, il y a des hommes qui détestent leurs propres défauts, qui se déplaisent à eux-mêmes sous ce point de vue, ne désirent point être loués par les autres et sont même reconnaissants des reproches qu'on leur adresse, quand ils sont inspirés par la bienveillance et dans le but de les corriger.

Mais si le comédien eût dit : Vous voulez tous être heureux, personne de vous ne veut être malheureux, cette fois il n'aurait rencontré que ce que chacun découvre au fond de sa volonté, car quel que soit l'objet des plus secrets désirs, il se rattache toujours à cette aspiration si connue de tous et chez tous.

CHAPITRE IV.

LE DÉSIR DU BONHEUR EXISTE CHEZ TOUS, MAIS LES VOLONTÉS VARIENT BEAUCOUP SUR LA NATURE DU BONHEUR.

Tous désirant obtenir et conserver le bonheur, il est surprenant de voir combien les volontés sont différentes sur la nature du bonheur. Non que tous ne le désirent, mais tous ne le connaissent pas.

Si, en effet, tous le connaissaient, les uns ne le placeraient pas dans la vertu de l'âme, les autres dans la volupté charnelle, ceux-ci dans l'une et l'autre, ceux-là et ceux-là encore dans mille et mille autres objets différents, car pour déterminer ce que c'est que la vie heureuse, chacun n'a consulté que son attrait.

Comment donc tous éprouvent-ils une telle ardeur pour ce que tous ne connaissent pas ? Peut-on aimer ce qu'on ne connaît pas ?

C'est une question que j'ai déjà traitée dans les livres précédents[708].

Pourquoi donc tous désirent-ils le bonheur et tous ne connaissent-ils pas le bonheur ?

Serait-ce que tous savent en quoi il consiste, mais non où il est et que de là proviendrait la divergence d'opinions, à peu près comme s'il s'agissait de trouver un lieu en ce monde où quiconque désire le bonheur serait sûr de le trouver et comme si on ne cherchait pas aussi bien où est le bonheur qu'en quoi il consiste ?

En effet, s'il consiste dans la volupté du corps, celui qui jouit de cette volupté est heureux ; s'il consiste dans la vertu de l'âme, celui qui possède cette vertu le possède et s'il consiste dans les deux, celui qui les réunit a trouvé le moyen d'être heureux.

Quand donc l'un dit : Jouir de la volupté du corps c'est être heureux et l'autre : Jouir de la vertu de l'âme c'est être heureux, n'est-ce pas ou que tous les deux ignorent ce que c'est que le bonheur ou qu'ils ne le savent pas tous les deux ?

Comment donc tous les deux l'aiment-ils, si personne ne peut aimer ce qu'il ignore ?

Serait-ce que le principe que nous avons posé comme indubitable et certain, à savoir, que tous veulent être heureux, n'est qu'une fausseté ? Car, par exemple, si le

[708] Livre VIII, ch. IV et suiv. ; Livre X, ch. IV.

bonheur consiste à vivre vertueux, comment celui qui ne veut pas être vertueux veut-il être heureux ?

Ne serait-il pas plus juste de dire : Cet homme ne veut pas être heureux, car il ne veut pas être vertueux, la vertu étant la condition obligée du bonheur ?

Or, si pour être heureux il faut être vertueux, tous ne veulent pas être heureux, il y en a même bien peu, car beaucoup ne veulent pas être vertueux. Ainsi donc, ce serait une erreur, le principe sur lequel Cicéron, l'académicien, n'a pas élevé le moindre doute (et pour les académiciens tout est douteux), lui qui, dans son dialogue, appelé Hortensius, voulant établir sa discussion sur une base incontestée, débute par ces mots : « Il est certain que nous voulons tous être heureux »[709].

Loin de nous la pensée de le contredire !

Mais quoi alors ? Faudra-t-il dire que, quoique le bonheur ne soit pas autre chose qu'une vie vertueuse, on peut, cependant, désirer d'être heureux et ne pas vouloir être vertueux ?

Ce serait par trop absurde. Ce serait dire : celui qui ne veut pas être heureux, veut être heureux.

Peut-on entendre, peut-on supporter une telle contradiction ?

Et, cependant, il le faut, s'il est vrai que tous veulent être heureux et que tous ne veulent pas la condition essentielle du bonheur.

CHAPITRE V.

SUITE DU MÊME SUJET.

Ou bien nous tirerons-nous d'embarras en disant que, chacun ayant placé le bonheur dans ce qui le charmait davantage __ Épicure dans la volupté, Zénon dans la

[709] Cicérone. *Hortensius exord*. Fragment 36 (Ed. Müller, p. 316).

vertu et d'autres dans d'autres choses __ nous le ferons consister uniquement à vivre selon son attrait, en sorte qu'il sera toujours vrai d'affirmer que chacun désire d'être heureux, puisque chacun veut vivre le la manière qui lui plaît davantage ?

Si cette proposition eût été énoncée au théâtre, chacun l'aurait retrouvée au fond de sa volonté. Mais Cicéron, s'étant fait cette objection, y répond de manière à faire rougir ceux qui pensent de la sorte.

« Des hommes qui ne sont point philosophes, il est vrai, mais qui sont toujours prêts à discuter, disent que tous ceux qui vivent à leur gré sont heureux », dit-il, précisément ce que nous disions : vivre selon son attrait.

Puis, il ajoute : « C'est évidemment une erreur, car vouloir ce qui ne convient pas est une chose très-misérable et c'est un moindre malheur de ne pas obtenir ce qu'on désire que de désirer ce qu'on ne doit pas posséder ».

Parole excellente et parfaitement vraie. Quel est, en effet, l'homme assez aveugle d'esprit, tellement étranger à tout sentiment d'honneur, tellement enveloppé des ténèbres de l'opprobre, qu'il appelle heureux, parce qu'il vit à son gré, celui qui vit dans le crime et la honte, assouvit ses volontés les plus coupables et les plus dégradantes, sans que personne s'y oppose ou en tire punition ou ose seulement hasarder un reproche, peut-être même aux applaudissements de la foule, puisque, selon la divine Écriture : « Le pécheur est glorifié dans les désirs de son âme et celui qui commet l'iniquité reçoit des bénédictions »[710] ?

Certainement, si ce pécheur n'avait pu accomplir ses criminelles volontés, tout malheureux qu'il serait, il le serait moins qu'il ne l'est. Sans doute une mauvaise volonté suffit à elle seule pour rendre malheureux, mais le pouvoir de l'assouvir rend plus malheureux encore.

[710] Psaume X, 3.

Ainsi donc, puisqu'il est vrai que tous les hommes désirent d'être heureux, qu'ils y tendent de toute l'ardeur de leurs vœux et que tous leurs autres désirs se ramènent à celui-là, puisque personne ne peut aimer ce dont il ignore absolument la nature et la qualité et qu'il ne peut ignorer la nature de l'objet qu'il sait être le but de sa volonté, il s'ensuit que tout le monde connaît la vie heureuse.

Or, tous ceux qui sont heureux ont ce qu'ils désirent, bien que tous ceux qui ont ce qu'ils désirent ne soient pas pour cela heureux, mais ceux-là sont nécessairement malheureux qui n'ont pas ce qu'ils désirent ou qui possèdent ce qu'il ne convient pas de désirer. Il n'y a donc d'heureux que celui qui, tout à la fois, possède tout ce qu'il désire et ne désire rien qu'il soit mauvais de posséder.

CHAPITRE VI.

POURQUOI, QUAND TOUS DÉSIRENT LE BONHEUR, PRÉFÈRE-T-ON CE QUI ÉLOIGNE DU BONHEUR.

Puisque la vie heureuse est à ces deux conditions, puisque tous la connaissent et que tous la désirent, pourquoi les hommes, quand ils ne peuvent réunir ces deux conditions, préfèrent-ils avoir tout ce qu'ils désirent, plutôt que de n'avoir que de bons désirs, même sans la possession ?

Est-ce donc par un effet de la dépravation humaine que les hommes, sachant qu'on ne peut être heureux quand on n'a pas ce que l'on désire, ni quand on possède ce qu'on ne doit pas désirer, mais seulement quand on possède tous les biens qu'on désire et qu'on ne désire rien de mauvais ; que, sachant cela, dis-je et ne pouvant réunir ces deux conditions nécessaires au bonheur, ils préfèrent ce qui éloigne du bonheur — car celui qui possède l'objet de coupables désirs en est bien plus éloigné que celui qui ne possède point l'objet de ses désirs — tandis qu'on devrait bien, plutôt choisir et préférer le désir du bien, même sans la possession de l'objet désiré ? Car celui-là est

bien près du bonheur, qui ne veut absolument que le bien, que ce qui le rendra heureux quand il le possédera.

Et certainement ce n'est pas le mal, mais le bien, qui procure le bonheur, quand bonheur il y a et c'est déjà un bien et un bien d'un grand prix, d'avoir la bonne volonté, celle qui désire jouir des biens dont la nature humaine est capable et nullement du mal qu'elle peut commettre ou posséder; qui ne recherche les biens de cette misérable vie qu'avec prudence, tempérance, force, esprit de justice et les acquiert dans la mesure de ses forces, de manière à rester bonne au milieu des maux et à atteindre un jour le bonheur, quand tous les maux seront finis et tous les biens accomplis.

CHAPITRE VII.

LA FOI EST NÉCESSAIRE A L'HOMME POUR PARVENIR UN JOUR AU BONHEUR, CE QUI N'AURA LIEU QUE DANS LA VIE A VENIR. RIDICULE ET MISÉRABLE BONHEUR DES ORGUEILLEUX PHILOSOPHES.

Conséquemment, la foi en Dieu est surtout nécessaire en cette vie si pleine d'erreurs et de peines. Il n'est pas possible d'imaginer d'où viendraient les biens, particulièrement ceux qui rendent bon et ceux qui rendront heureux, s'ils ne descendent pas de Dieu sur l'homme pour l'enrichir.

Mais quand, au sortir de cette vie, celui qui sera resté bon et fidèle au milieu de ses misères, entrera dans la vie heureuse, alors il lui arrivera ce qui est absolument impossible ici-bas : de vivre selon ses désirs. En effet, au sein de cette félicité, il ne voudra plus le mal, il ne voudra rien de ce qu'il n'aura pas et il ne lui manquera rien de ce qu'il désirera. Il aura tout ce qu'il aimera et ne désirera rien de ce qu'il n'aura pas. Tout ce qui sera là sera bon, le Dieu souverain sera le souverain bien et appartiendra en jouissance à ceux qui l'aiment et, pour comble de bonheur, on aura la certitude que cela durera toujours.

Sans doute, les philosophes se sont fait certains genres de bonheur, au gré de leurs caprices, comme s'il eussent pu, par leur vertu propre, ce qui est impossible à la condition humaine, vivre comme ils voudraient. Ils sentaient que, pour être heureux, il faut absolument posséder ce qu'on désire et ne rien souffrir de ce qu'on ne veut pas souffrir.

Or, qui ne voudrait avoir à sa disposition le genre de vie qui lui plaît et qu'il appelle le bonheur, de manière à le faire toujours durer ? Mais qui le peut ? Quel homme désire, pour l'honneur de les supporter avec courage, même les incommodités qu'il veut et peut supporter quand il les éprouve ? Qui désire vivre dans les tourments, même parmi ceux qui sauraient y vivre vertueux à l'aide de la patience et sans s'écarter de la justice ?

Tous ceux, justes ou pécheurs, qui ont enduré des maux de ce genre, soit qu'ils les aient désirés, soit qu'ils aient redouté de perdre ce qu'ils aimaient, tous savaient bien que ces maux seraient passagers. Beaucoup même tendaient courageusement, à travers des épreuves éphémères, à des biens qui ne devaient pas finir. Et, certainement, l'espérance rend heureux ceux qui souffrent ainsi des maux passagers, par lesquels on achète des biens qui dureront toujours.

Mais être heureux en espérance ce n'est pas encore être heureux, puisque c'est attendre par la patience un bonheur qu'on ne possède pas encore. Or, celui qui n'a pas cette espérance, qui souffre sans attendre cette récompense, celui-là a beau être patient, mais il n'est pas véritablement heureux. Il n'est que courageusement malheureux, car il ne cesse pas d'être malheureux parce qu'il le serait davantage, s'il supportait impatiemment son malheur.

Mais quand même il ne souffrirait pas en son corps ce qu'il n'y veut pas souffrir, il ne serait pas heureux, pourtant, puisqu'il ne vit pas comme il veut. En effet, pour ne pas parler d'autres maux qui atteignent l'âme sans blesser le corps, dont nous voudrions être exempts et qui sont sans nombre, assurément il voudrait, s'il était pos-

sible, de maintenir son corps dans cet état de santé et d'intégrité et de n'en être jamais incommodé. Il voudrait que cela dépendît de sa volonté ou de l'incorruptibilité du corps lui-même.

Or, cela n'étant pas ou restant fort précaire, il ne vit, certainement, pas comme il veut. En effet, bien qu'il soit disposé à accepter et à supporter courageusement tout ce qui peut lui arriver de fâcheux, il aimerait, cependant, mieux qu'il ne lui arrivât rien et il fait tout ce qu'il peut pour se garantir.

Il est donc prêt à l'alternative : il désire l'un et il évite l'autre, autant que possible et si ce qu'il évite lui arrive, il le supportera patiemment, parce qu'il n'a pu obtenir ce qu'il désirait. Il fait donc effort pour ne pas être accablé, mais il voudrait être débarrassé du fardeau.

Peut-ou dire alors qu'il vit comme il veut ? Serait-ce parce qu'il est disposé à supporter, de bon cœur, ce qu'il aurait voulu éviter ?

Alors, c'est vouloir ce qu'on peut, quand on ne peut pas ce qu'on veut.

Pourtant, voilà tout le bonheur — Dirai-je ridicule ? Dirai-je misérable ? — de ces fiers mortels qui se vantent de vivre comme ils veulent, parce qu'ils supportent volontiers et patiemment ce qu'ils voudraient bien pouvoir éviter.

C'est là, disent-ils, le sage avis que donne Térence : « Si ce que tu veux est impossible, tâche de vouloir ce que tu peux »[711].

Excellent conseil, qui le nie ?

Mais conseil donné à un malheureux pour l'empêcher d'être malheureux.

Quant à celui qui possède réellement le bonheur que tout le monde désire, il ne serait ni vrai ni juste de lui dire : Ce que tu veux est impossible, car, s'il est heureux, tout ce qu'il veut est possible, puisqu'il ne veut rien d'impossible.

[711] *Andria*. Act. II, sc. I, V, 5 et 6.

Mais cette vie n'appartient pas à notre condition mortelle. Elle n'est possible qu'au sein de l'immortalité. Et si l'immortalité ne peut être le partage de l'homme, c'est en vain qu'il cherche le bonheur, car il n'y a pas de bonheur sans l'immortalité.

CHAPITRE VIII.

POINT DE BONHEUR SANS L'IMMORTALITÉ.

Puisque tous les hommes désirent être heureux, si ce désir est sincère, ils veulent aussi être immortels, car, sans cela, ils ne pourraient être heureux.

Du reste, quand on les interroge sur l'immortalité, ils répondent, comme pour le bonheur, qu'ils la désirent tous. Mais c'est en cette vie qu'on cherche, ou plutôt qu'on rêve, un bonheur quelconque plus nominal que réel, tandis qu'on désespère de l'immortalité sans laquelle le vrai bonheur est impossible.

En effet, comme nous l'avons dit et suffisamment prouvé plus haut, celui-là seul vit heureux qui vit comme il veut et ne veut rien de mauvais. Or, ce n'est pas vouloir une chose mauvaise que de vouloir l'immortalité, si, par la grâce de Dieu, la nature humaine en est capable et si la nature humaine n'en est pas capable, elle ne l'est pas non plus du bonheur, car, pour que l'homme vive heureux, il faut qu'il vive. Or, comment la vie continuera-t-elle à être heureuse chez celui qui meurt et que la vie abandonne ?

Mais quand la vie l'abandonne ou c'est malgré lui ou il y consent ou il y est indifférent. Dans le premier cas, comment appeler heureuse une vie à laquelle on tient et dont on n'est pas maître ? Et si l'homme ne peut être heureux quand il désire sans posséder, à combien plus forte raison ne pourra-t-il l'être quand il se verra privé, non des honneurs ou des biens ou de tout autre objet, mais de la vie heureuse elle-même, puisque toute vie aura cessé pour lui ?

Et quoiqu'il n'ait plus le sentiment de ses maux — car la vie heureuse ne cesse que parce que toute vie a disparu — il est, cependant, malheureux tant qu'il sent, parce qu'il sait qu'il perd, malgré lui, ce pourquoi il aime tout le reste et ce qu'il aime par-dessus tout le reste.

La vie ne peut donc, tout à la fois, être heureuse et quitter quelqu'un malgré lui, car personne n'est heureux malgré lui. Par conséquent, combien ne rend-elle pas plus malheureux l'homme qu'elle quitte malgré lui, elle qui le rendrait déjà malheureux si elle s'imposait à lui contre son gré ?

Que s'il consent à la perdre, comment l'appellera-t-on heureuse, quand celui qui la possède désire la voir finir ?

Reste le troisième cas : l'indifférence de l'homme heureux. C'est-à-dire l'hypothèse où, toute vie lui faisant défaut, la vie heureuse l'abandonne sans qu'il le désire, sans qu'il s'y refuse, son cœur restant paisible et prêt à tout.

Mais ce n'est pas encore là la vie heureuse, puisqu'elle ne mérite pas même l'amour de celui qu'elle rend heureux. Est-ce, en effet, une vie heureuse, celle que n'aime pas celui qui la possède ? Et comment aimerait-on une vie à la conservation ou à la perte de laquelle on est indifférent ?

A moins que les vertus mêmes que nous aimons en vue du bonheur n'aillent jusqu'à nous détourner de l'amour du bonheur. Dans ce cas, nous cessons de les aimer elles-mêmes, puisque nous n'aimons plus la seule chose pour laquelle nous les aimions.

Ensuite, que deviendra cet axiome si senti, si réfléchi, si clair, si certain, que tous les hommes désirent être heureux, si ceux qui sont heureux ne tiennent pas à l'être ?

Que s'ils y tiennent, comme la vérité le crie, comme l'exige impérieusement la nature en qui le Créateur souverainement bon et immuablement heureux en a mis le

besoin, si, dis-je, ceux qui sont heureux veulent être heureux, évidemment, ils ne veulent pas que leur bonheur s'use et périsse.

Or, ils ne peuvent être heureux qu'en vivant. Ils ne veulent donc pas que leur vie cesse. Donc, tous ceux qui sont heureux ou veulent l'être désirent être immortels.

Or, on n'est pas heureux si l'on n'a pas ce que l'on veut. Donc, la vie ne peut absolument être heureuse si elle n'est immortelle.

CHAPITRE IX.

CE N'EST PAS LE RAISONNEMENT HUMAIN, MAIS LA FOI QUI NOUS DONNE LA CERTITUDE DE L'IMMORTALITÉ DANS LE BONHEUR.

La nature humaine est-elle capable de ce bonheur qu'elle reconnaît comme si désirable ?

Voilà une grave question. Mais si l'on consulte la foi qui anime ceux à qui Jésus « a donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu »[712], tout doute disparaît.

Parmi ceux qui ont essayé d'appuyer cette thèse sur des raisonnements humains, un bien petit nombre, doués d'un grand génie, ayant beaucoup de loisirs, très-versés dans les subtilités des sciences, ont pu parvenir à trouver des preuves de l'immortalité de l'âme seulement.

Néanmoins, ils n'ont pu découvrir pour elle un bonheur permanent, c'est-à-dire véritable, car ils ont prétendu qu'après avoir goûté ce bonheur, elle rentrait dans les misères de cette vie. Et ceux qui n'ont pas osé partager cette opinion, mais qui ont cru que l'âme, une fois purifiée, jouirait sans son corps d'un bonheur éternel, ont émis, sur l'éternité du monde, des idées tout à fait contradictoires à leur opinion sur l'âme.

[712] Jean I, 12.

Il serait long d'en donner ici la preuve, mais nous croyons nous être suffisamment étendus sur ce sujet dans le douzième livre de la *Cité de Dieu*[713].

Mais la foi chrétienne se fonde sur l'autorité de Dieu et non sur le raisonnement humain pour promettre l'immortalité et, par conséquent, le vrai bonheur, à l'homme tout entier, à l'homme composé d'une âme et d'un corps.

Voilà pourquoi, après que l'évangéliste a dit que Jésus a donné « le pouvoir d'être faits enfants de Dieu à ceux qui l'ont reçu » — c'est-à-dire, comme il l'explique en peu de mots, « à ceux qui croient en son nom » — après avoir ajouté comment seront faits enfants de Dieu ceux « qui ne sont point nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu », pour ne pas nous décourager par la comparaison d'une si haute dignité avec ce poids d'infirmité humaine que nous voyons et que nous portons, il se hâte de dire : « Et le Verbe a été fait chair et il a habité parmi nous »[714], pour nous convaincre, par le contraste, d'une chose qui eût semblé incroyable.

En effet, si Celui qui est, par nature, Fils de Dieu, est devenu fils de l'homme, par compassion pour les enfants des hommes — et cela est, puisque « le Verbe a été fait chair et a habité parmi nous» hommes — combien n'est-il pas plus croyable que ceux qui sont par nature enfants des hommes, soient faits enfants de Dieu par la grâce de Dieu et habitent en Dieu, en qui et par qui seul ils peuvent être heureux, en participant à son immortalité ?

C'est pour nous convaincre de cette vérité que le Fils de Dieu a daigné revêtir notre nature mortelle.

[713] Ch., XX.
[714] Jean I, 12-14.

CHAPITRE X.

AUCUN MOYEN N'ÉTAIT PLUS CONVENABLE QUE L'INCARNATION DU VERBE POUR DÉLIVRER L'HOMME DES MISÈRES DE CETTE VIE MORTELLE. NOS MÉRITES SONT DES DONS DE DIEU.

C'est peu de réfuter ceux qui disent : Dieu n'avait-il donc pas d'autre moyen de délivrer l'homme des misères de cette vie mortelle, que d'exiger que son Fils unique, Dieu éternel comme lui, se fît homme, en prenant une âme et un corps semblables aux nôtres, devint mortel et souffrît la mort ? C'est peu, dis-je, de leur répondre en affirmant que ce moyen était bon, que Dieu, en daignant nous délivrer par Jésus-Christ homme et Médiateur entre Dieu et les hommes, a agi d'une manière conforme à sa dignité. Il faut aussi leur prouver que, si Dieu, dont le domaine sur toutes choses est absolu, ne manquait pas d'autres moyens également possibles, il n'y en avait pas et n'y en pouvait avoir de plus convenable pour guérir notre misère.

Était-il rien, en effet, de plus nécessaire, pour ranimer notre espérance, pour relever nos âmes abattues sous le fardeau de notre condition mortelle, les empêcher de désespérer de l'immortalité, que de nous faire voir combien Dieu nous estimait et combien il nous aimait ?

Or, était-il possible d'en donner une preuve plus claire, plus éclatante que celle-là : le Fils de Dieu, immuablement bon, restant ce qu'il était en lui-même, prenant de nous et pour nous ce qu'il n'était pas, daignant, sans rien perdre de sa propre nature, revêtir la nôtre, portant le poids de nos péchés, sans en avoir commis aucun et aussitôt que nous croyons à l'étendue de son amour et que nous rentrons dans nos espérances perdues, nous versant ses dons, par pure générosité, sans que nous les ayons mérités en rien par des bonnes œuvres, après même que nous nous en sommes rendus indignes par nos fautes, puisque ce que nous appelons nos mérites ne sont pas autre chose que ses dons ?

En effet, pour que la foi agisse « par la charité »[715], « la charité de Dieu est répandue en nos cœurs par l'Esprit- Saint qui nous a été donné »[716]. Or, l'Esprit nous a été donné après que Jésus a été glorifié par sa résurrection. Il avait promis de l'envoyer alors et il l'a envoyé[717], parce que c'était alors que s'était vérifié ce qui avait été écrit et prédit de lui : « Montant au ciel, il a conduit une captivité captive. Il a donné des dons aux hommes »[718].

Ces dons ce sont nos mérites, à l'aide desquels nous parvenons au souverain bien, l'immortelle félicité.

« Dieu témoigne son amour pour nous en ce que, dans le temps où nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous. Maintenant donc, justifiés par son sang, nous serons, à plus forte raison, délivrés par lui de la colère »[719], dit l'Apôtre.

Il ajoute, en outre : « Si, lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, à plus forte raison, étant réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie »[720].

Ceux qu'il appelait d'abord « pécheurs », il les appelle ensuite « ennemis » de Dieu ; ceux qu'il disait « justifiés » par le sang du Christ, il les dit ensuite « réconciliés par la mort » du Fils de Dieu ; ceux qu'il faisait voir « délivrés par lui de la colère », il les montre ensuite « sauvés par sa vie ».

Ainsi, avant d'avoir reçu cette grâce, nous n'étions pas des pécheurs quelconques, mais pécheurs jusqu'à être ennemis de Dieu. Or, plus haut, le même Apôtre nous avait appliqué __ à nous pécheurs et ennemis de Dieu __, deux expressions, dont l'une semble un terme radouci, mais dont l'autre est un terme effrayant, quand il disait

[715] Galates V, 6.
[716] Romains V, 5.
[717] Jean XX, 22, VII, 39 et XV, 26.
[718] Éphésiens IV, 8 et Psaume LXVII, 19.
[719] Romains V, 8 et 9.

: « En effet, le Christ, lorsque nous étions encore infirmes, est mort, au temps marqué, pour des impies »[721].

Ces « infirmes », il les appelle « impies ». Sans doute l'infirmité est peu grave par elle-même, mais elle peut aller jusqu'à s'appeler impiété.

Or, s'il n'y avait pas d'infirmité, il n'y aurait pas besoin de médecin et c'est le sens du mot hébreu « Jésus », en grec *soter* en latin « Salvator ». La langue latine ne connaissait pas ce mot. Elle pouvait se le donner et elle l'a pris dès qu'elle l'a voulu.

Mais ces mots de l'Apôtre : « Lorsque nous étions encore infirmes, il est mort, au temps marqué, pour des impies », se rattachent étroitement aux deux expressions de pécheurs et d'ennemis de Dieu qui viennent ensuite, comme s'il eût voulu rapprocher l'infirmité et le péché, l'inimitié de Dieu et l'impiété.

CHAPITRE XI.

DIFFICULTÉ : COMMENT SOMMES-NOUS JUSTIFIÉS PAR LE SANG DU FILS DE DIEU ?

Mais qu'est-ce que cela veut dire : « Justifiés par son sang » ?

Quelle est donc, je vous demande, la puissance de ce sang, pour que les croyants soient justifiés par lui ?

Et que signifient ces mots : « Réconciliés par la mort de son Fils » ?

Serait-ce que Dieu le Père, irrité contre nous, aurait déposé sa colère en voyant son Fils mourir pour nous ? Serait-ce que son Fils était déjà si bien réconcilié avec nous, qu'il ait daigné mourir pour nous, tandis que le Père était encore irrité au point de ne pardonner qu'à condition que son Fils mourrait pour nous ?

---

[720] Romains V, 10.
[721] Romains V, 6.

Et que signifie cet autre passage du Docteur des nations : « Que dirons-nous donc après cela ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous, comment ne nous aurait-il pas donné toutes choses avec lui ? »[722]

Est-ce que si le Père n'eût pas été déjà apaisé il aurait livré son propre Fils pour nous, sans aucun ménagement ? Tout cela n'a-t-il pas l'air de se contredire ?

D'une part, le Fils meurt pour nous et par sa mort le Père se réconcilie avec nous et d'autre part, comme si le Père eût été le premier à nous aimer, par égard pour nous il n'épargne pas son Fils et le livre pour nous à la mort.

Je vois même que le Père nous a aimés plus tôt encore, non-seulement avant que son Fils mourût, mais même avant de créer le monde, ainsi que l'Apôtre en rend témoignage en disant : « Comme il nous a élus en lui avant la fondation du monde »[723].

Et le Fils, que le Père ménage si peu, n'a pas été livré pour nous malgré lui, car c'est de lui qu'on a dit : « Qui m'a aimé et s'est lui-même livré pour moi »[724].

Donc, le Père et le Fils et leur Esprit commun font tout ensembles et dans un parfait accord. Néanmoins, nous avons été justifiés par le sang du Christ et nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils.

C'est ce que je vais expliquer du mieux que je pourrai et autant que cela me paraîtra nécessaire.

[722] Romains VIII, 31 et 32.
[723] Éphésiens I, 4.
[724] Galates II, 20.

CHAPITRE XII.

PAR LE PÉCHÉ D'ADAM, TOUS LES HOMMES ONT ÉTÉ LIVRÉS AU POUVOIR DU DÉMON.

En vertu d'un certain décret de la justice divine, le genre humain a été livré au pouvoir du démon, le péché du premier homme se transmettant originellement chez tous ceux qui naissent de l'union de l'homme et de la femme et la dette des premiers parents engageant tous leurs descendants.

Cette tradition est consignée, en premier lieu, dans la Genèse, où, après avoir dit au serpent : « Tu mangeras de la terre »[725], Dieu a dit à l'homme : « Tu es terre et tu retourneras en terre »[726].

Ces mots : « Tu retourneras en terre » contiennent un arrêt de mort contre le corps, qui n'aurait pas dû mourir, si l'homme eût persévéré dans l'état de justice où il avait été créé. Mais, en disant à l'homme vivant : « Tu es terre », Dieu indique que l'homme tout entier a subi une déchéance.

En effet : « Tu es terre » est l'équivalent de : « Mon esprit ne demeurera pas dans ces hommes, parce qu'ils sont chair »[727].

Le Seigneur faisait donc voir par là que l'homme était livré à celui à qui il avait été dit : « Tu mangeras de la terre ».

C'est ce que l'Apôtre explique plus clairement quand il dit : « Et vous, il vous a vivifiés, lorsque vous étiez morts par vos offenses et par vos péchés, dans lesquels, autrefois, vous avez marché, selon la coutume de ce monde, selon le prince des puissances de l'air, de l'esprit qui agit efficacement à cette heure sur les fils de la défiance, parmi lesquels nous tous aussi nous avons vécu, selon nos désirs charnels, faisant la

[725] Genèse III, 14.
[726] Genèse III, 19.

volonté de la chair et de nos pensées. Ainsi, nous étions, par nature, enfants de colère comme tous les autres »[728].

Les « fils de défiance » sont les infidèles et qui ne l'a pas été avant d'être fidèle ?

C'est pourquoi tous les hommes sont, originellement, sous « le prince des puissances de l'air, qui agit efficacement sur les fils de défiance ». Et, quand je dis originellement, j'entre dans la pensée de l'Apôtre qui s'accuse d'avoir été « par nature » comme les autres. Par la nature dégradée par le péché et non plus dans l'état de justice où elle avait été créée.

Quant à la manière dont l'homme a été livré au pouvoir du démon, il ne faut pas entendre que ce soit par un acte ou un ordre de Dieu, mais seulement par sa permission, juste pourtant.

Dès qu'il a abandonné le pécheur, l'auteur du péché a fait irruption. Et encore Dieu n'a pas tellement abandonné sa créature qu'il n'ait continué à lui faire sentir son action créatrice et vivifiante et qu'il n'ait mélangé de beaucoup de biens les maux qui sont la peine du péché, car il n'a pas « enchaîné sa miséricorde dans sa colère »[729] et, en permettant que l'homme fût au pouvoir du démon, il n'a pas pour cela perdu ses droits sur lui, puisque le démon lui-même n'est pas soustrait au pouvoir du Tout-Puissant, pas même à sa bonté, car de qui les mauvais anges tiennent-ils leur existence, quelle qu'elle soit, sinon de celui qui donne la vie à tout ?

Si donc, par un juste effet de la colère de Dieu, l'acte du péché a jeté l'homme sous l'empire du démon, par la bienveillante réconciliation de ce même Dieu, la rémission des péchés arrache l'homme à l'esclavage du démon.

---

[727] Genèse VI, 3.
[728] Éphésiens II, 1-3.
[729] Psaume LXXVI, 10.

CHAPITRE XIII.

CE N'EST PAS PAR UN ACTE DE PUISSANCE, MAIS PAR UN ACTE DE JUSTICE, QUE L'HOMME A DU ÊTRE ARRACHÉ AU POUVOIR DU DÉMON.

Ce n'est pas par la puissance, mais par la justice de Dieu, que le démon a dû être vaincu.

Cependant, qu'y a-t-il de plus puissant que le Tout-Puissant ? Quelle puissance créée peut être comparée à la puissance du Créateur ?

Mais le démon, par l'effet de sa propre perversité, étant devenu avide de pouvoir et ayant abandonné et combattu la justice et les humains suivant son exemple d'autant plus près qu'ils abandonnent ou haïssent davantage la justice, pour s'attacher au pouvoir, se réjouir de l'avoir acquis ou brûler du désir de l'obtenir, Dieu a pensé que, pour arracher l'homme au pouvoir du démon, il fallait vaincre celui-ci, non par la puissance, mais par la justice, afin que les hommes, à l'imitation du Christ, vainquissent le démon par la justice et non par la puissance.

Non qu'il faille rejeter la puissance comme un mal. Mais il faut rester dans l'ordre, qui assigne à la justice le premier rang.

Et, en fait, quel peut être le pouvoir des mortels ?

Qu'ils restent fidèles à la justice tant qu'ils sont mortels. Le pouvoir leur viendra quand ils seront immortels.

Comparé à celui-ci, le pouvoir des hommes qu'on appelle ici-bas des puissants, quelque grand qu'il puisse être, n'est qu'une faiblesse ridicule et là où les méchants semblent pouvoir davantage, « une fosse se creuse pour le pécheur »[730].

[730] Psaume XCIII, 13.

Le juste, au contraire, chante et dit : « Heureux l'homme que vous instruisez, Seigneur et que vous éclairez par votre loi. Il sera en paix aux jours de l'infortune, quand la fosse se creusera pour le pécheur, car le Seigneur ne rejettera pas son peuple et il ne délaissera pas son héritage, jusqu'à ce que la justice revienne au jugement et près d'elle sont tous ceux qui ont le cœur droit »[731].

Ainsi donc, si l'époque où le peuple de Dieu sera puissant est encore différée, Dieu « ne rejettera pas son peuple et il ne délaissera pas son héritage», quelques rigueurs et quelques indignités que celui-ci éprouve dans son humilité et dans sa faiblesse, « jusqu'à ce que la justice », à laquelle les hommes pieux restent fidèles dans leur infirmité, « revienne au jugement », c'est-à-dire reçoive le pouvoir de juger. Honneur réservé aux justes, quand la puissance succédera, en son temps, à la justice qui l'aura précédée.

En effet, la puissance accordée à la justice ou la justice appuyée sur la puissance constitue le pouvoir judiciaire.

Or, la justice appartient à la bonne volonté. Ce qui a fait dire aux anges lors de la naissance du Christ : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux et, sur la terre, paix aux hommes de bonne volonté »[732].

Mais la puissance doit suivre la justice et non la précéder. Voilà pourquoi elle a sa place dans la prospérité, (*res secundæ, secundæ* venant de *sequor*).

En effet, deux choses, comme nous l'avons expliqué plus haut, constituent le bonheur : vouloir le bien et pouvoir ce que l'on veut. Or, ce serait un désordre et ce désordre est impossible, si, comme nous l'avons également exposé, l'homme avait le choix de pouvoir ce qu'il veut, sans s'inquiéter de ce qu'il doit vouloir, tandis que, au contraire, il doit d'abord avoir une bonne volonté et ensuite, un grand pouvoir. Or, une

[731] Psaume XCIII, 12-15.
[732] Luc II, 14.

bonne volonté doit être exempte des vices dont l'effet est, quand ils dominent l'homme, de l'entraîner à vouloir le mal. Alors, que deviendrait sa bonne volonté ?

Il faut donc désirer aussi le pouvoir, mais le pouvoir de triompher des vices. Or, ce n'est pas pour vaincre leurs vices que les hommes désirent être puissants, mais pour dominer leurs semblables.

Et à quoi bon, sinon pour être de vrais vaincus et de faux vainqueurs ? Pour être réputés vainqueurs, sans l'être réellement ?

Que l'homme désire donc être prudent, qu'il désire être fort, tempérant, juste et qu'il souhaite le pouvoir de le devenir sérieusement. Qu'il ambitionne d'être puissant en lui-même et, chose étrange, contre lui-même pour lui-même.

Quant aux autres avantages qu'il a raison de désirer, mais qu'il ne peut encore posséder, comme l'immortalité, par exemple et le bonheur véritable et parfait, qu'il ne cesse de les poursuivre de ses vœux et de les attendre avec patience.

CHAPITRE XIV.

LA MORT VOLONTAIRE DU CHRIST A SAUVÉ LES HOMMES CONDAMNÉS A MORT.

Quelle est donc la justice qui a vaincu le démon ?

Pas d'autre que celle de Jésus-Christ.

Et comment le démon a-t-il été vaincu ?

Parce que, ne trouvant rien en Jésus-Christ qui méritât la mort, il l'a, néanmoins, fait mourir. Évidemment, il est donc juste que les débiteurs qu'il enchaînait soient libérés, quand ils croient en Celui qu'il a fait mourir quoiqu'il ne dût rien. Voilà en quel sens on dit que nous sommes justifiés par le sang du Christ[733].

[733] Romains V, 9.

Ainsi, ce sang innocent a été répandu pour la rémission de nos péchés. Voilà aussi pourquoi le Christ se dit, par la voix du Psalmiste, « libre entre les morts »[734], car seul il est mort affranchi de la dette de la mort.

C'est ce qui lui fait dire dans un autre psaume : « J'ai payé ce que je ne devais pas »[735] et, par dette ici, il entend le péché, espèce de rapine commise contre la loi.

Aussi, a-t-il dit de sa propre bouche, d'après l'Évangile : « Voilà que le prince de ce monde est venu et il n'a rien trouvé en moi » __ c'est-à-dire il n'y a trouvé aucun péché __ « mais, afin que tous sachent que je fais la volonté de mon Père, levez-vous, sortons d'ici »[736].

Et il s'en va à sa passion, pour acquitter, lui qui ne devait rien, la dette que nous avions contractée.

Ce droit si bien fondé sur l'équité aurait-il triomphé du démon si le Christ eût voulu agir en vertu de la puissance et non par la justice ?

Mais il a rejeté au second rang ce qu'il pouvait, pour mettre au premier rang ce qu'il fallait. Voilà pourquoi il fallait qu'il fût homme et Dieu. S'il n'eût pas été homme, il n'aurait pu être mis à mort et s'il n'eût pas été Dieu, on n'aurait pas cru qu'il ne voulait pas ce qu'il pouvait, mais bien qu'il ne pouvait pas ce qu'il voulait. Nous ne croirions pas qu'il a préféré la justice à la puissance, mais bien que la puissance lui aurait fait défaut.

Mais maintenant, il a enduré pour nous des souffrances humaines, parce qu'il était homme et s'il ne l'eût pas voulu, il aurait pu ne pas souffrir, parce qu'il était Dieu.

[734] Psaume LXXXVII, 6.
[735] Psaume LXVIII, 5.
[736] Jean XIV, 30 et 31.

La justice a emprunté des charmes à l'abaissement, parce qu'il aurait pu, s'il l'eût voulu, ne pas supporter cet abaissement, en vertu du pouvoir qui est si grand dans la divinité.

C'est ainsi que, en mourant, quoique armé d'une si grande puissance, il nous a fait apprécier, à nous mortels impuissants, la justice et la puissance qu'il nous a promises. Il a fait l'un en mourant et l'autre en ressuscitant.

En effet, qu'y a-t-il de plus juste que de souffrir pour la justice jusqu'à la mort de la croix ? Et qu'y a-t-il de plus puissant que de ressusciter d'entre les morts et de monter au ciel avec la chair même dans laquelle il a été immolé ?

Il a donc vaincu le démon, d'abord par la justice et ensuite, par la puissance. Par la justice, puisqu'il était sans péché et que le démon a commis une souveraine injustice en le faisant mourir par la puissance, puisque, étant mort, il est ressuscité pour ne plus jamais mourir[737].

Cependant, il aurait vaincu le démon par la puissance, quand même il n'aurait pu être tué par lui. Quoiqu'au fait c'est une plus grande preuve de puissance de vaincre la mort même en ressuscitant, que de l'éviter en vivant.

Mais c'est pour une autre raison que nous sommes justifiés par le sang du Christ, quand nous sommes arrachés au pouvoir du démon par la rémission des péchés et cette raison c'est que le Christ a vaincu le démon par la justice et non par la puissance.

En effet, c'est en vertu de l'infirmité qu'il a revêtue en prenant notre chair mortelle et non en vertu de sa puissance immortelle que le Christ a été crucifié. Et l'Apôtre dit de cette infirmité : « Ce qui est faiblesse en Dieu est plus fort que les hommes »[738].

[737] Romains VI, 9.
[738] II Corinthiens I, 25.

CHAPITRE XV

SUITE DU MÊME SUJET.

Il n'est pas difficile de voir que le démon est vaincu, du moment que celui qu'il a tué est ressuscité. Il y a quelque chose de plus grand, d'une raison plus profonde, à voir ce même démon vaincu, alors qu'il croyait tenir la victoire, c'est-à-dire quand le Christ était mis à mort, car alors ce sang, appartenant à un homme absolument innocent, était répandu pour la rémission de nos péchés, en sorte que le démon était obligé de relâcher ceux qu'il enchaînait à juste titre, les coupables qu'il tenait sous l'empire de la mort ; de les relâcher, dis-je et à bon droit, par celui qu'il avait fait mourir quoiqu'innocent de tout péché.

C'est par cette justice que le fort a été vaincu. C'est par ce lien qu'il a été enchaîné, afin qu'on pût ravir ce qu'il possédait[739] et change, en « vases de miséricorde », « les vases de colère »[740] qui étaient chez le démon, avec lui et avec ses anges.

Ce sont les paroles mêmes que Notre-Seigneur Jésus-Christ fit entendre à l'apôtre Paul, au premier moment de sa vocation, d'après le récit de l'Apôtre lui-même.

En effet, entre autres choses qu'il entendit, voici ce qu'il rapporte : « Je ne t'ai apparu que pour t'établir ministre et témoin des choses que je t'ai fait voir et de celles pour lesquelles je t'apparaîtrai encore, te délivrant des mains du peuple et de celles des gentils vers lesquels je t'envoie maintenant, pour ouvrir les yeux des aveugles, afin qu'ils se convertissent des ténèbres à la lumière et de la puissance de Satan à Dieu et

[739] Marc, III, 27.
[740] Romains IX, 22 et 23.

qu'ils reçoivent la rémission des péchés et une part entre les saints par la foi en moi »[741].

Voilà pourquoi le même Apôtre, exhortant les fidèles à rendre grâces à Dieu le Père, leur disait : « Qui nous a arrachés de la puissance des ténèbres et transférés dans le royaume du Fils de sa dilection, en qui nous avons la rédemption pour la rémission des péchés »[742].

Dans cette rédemption, le sang du Christ a été donné pour nous comme rançon, mais une rançon qui enchaîne le démon au lieu de l'enrichir, tellement que nous sommes dégagés de ses chaînes et qu'il ne peut plus entraîner avec lui, dans le filet du péché, à l'abîme de la seconde mort, qui est la mort éternelle[743], aucun de ceux que le Christ, exempt de toute dette, a rachetés au prix de son sang versé pour nous sans qu'il y fût obligé.

Désormais, ils meurent dans la grâce du Christ, à laquelle ils appartiennent, connus, prédestinés et élus avant la fondation du monde[744], puisque le Christ est mort pour eux de la mort de la chair seulement et non de celle de l'esprit.

CHAPITRE XVI.

LA MORT ET LES MAUX DE CE MONDE TOURNENT AU BIEN DES ÉLUS. COMBIEN ÉTAIT CONVENABLE LA MORT DU CHRIST POUR NOUS JUSTIFIER. CE QUE C'EST QUE LA COLÈRE DE DIEU.

Bien que la mort de la chair ait pris son origine dans le péché du premier homme, cependant, son saint usage a fait de très-glorieux martyrs.

[741] Actes XXVI, 16-18.
[742] Colossiens I, 13 et 14.
[743] Apocalypse XXI, 8.
[744] I Pierre I, 20.

Voilà pourquoi, non-seulement la mort, mais tous les maux de ce monde, les douleurs et les travaux des hommes, quoique résultant du péché et, surtout, du péché originel qui a enchaîné la vie à la mort, ont dû subsister après la rémission des péchés, pour donner à l'homme l'occasion de combattre pour la vérité, pour exercer la vertu des fidèles, afin que le nouvel homme se préparât, par un nouveau testament, à une vie nouvelle, à travers les maux de ce monde, en supportant courageusement la misère que lui a attirée une vie coupable, en se félicitant humblement de la voir bientôt finir, en attendant avec patience et fidélité le bonheur qui sera le partage immortel de la vie future, complètement affranchie.

Car le démon, expulsé du domaine et des cœurs des fidèles, sur lesquels il régnait à raison de leur condamnation et de leur infidélité, quoique condamné lui-même, le démon, dis-je, n'a permission de les combattre que durant cette existence mortelle et dans la mesure où le juge utile à leurs intérêts Celui dont les saintes Écritures nous disent hautement par la bouche de l'Apôtre : « Dieu est fidèle et il ne souffrira pas que vous soyez tentés par-dessus vos forces, mais il vous fera tirer profit de la tentation même, afin que vous puissiez persévérer »[745].

Or, ces maux pieusement supportés par les fidèles servent ou à expier les péchés ou à exercer et éprouver la vertu ou à faire ressortir la misère de cette vie, afin de faire désirer plus vivement et chercher avec plus d'ardeur cette autre vie, où le bonheur sera véritable et immortel.

Mais là-dessus nous nous eu tenons à ce que dit l'Apôtre : « Or, nous savons que tout coopère au bien pour ceux qui aiment Dieu, pour ceux qui selon son décret, sont appelés à être saints, car ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût lui-même le premier-né

[745] I Corinthiens X, 13.

entre beaucoup de frères. Et ceux qu'il a prédestinés. il les a appelés et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés »[746].

De ces prédestinés, pas un seul ne périra avec le démon. Pas un seul ne restera sous la puissance du démon jusqu'à la mort.

Puis, l'Apôtre ajoute ce que j'ai déjà cité plus haut : « Que dirons-nous donc après cela ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné même son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous, comment ne nous aurait-il pas donné toutes choses avec lui ? »[747]

Pourquoi la mort du Christ n'aurait-elle pas eu lieu ? Bien plus, pourquoi, parmi les innombrables moyens que le Tout-Puissant avait à sa disposition pour nous délivrer, n'aurait-il pas donné la préférence à celui-ci ?

Sa divinité ne perdait rien, ne subissait aucun changement et son Fils, en revêtant notre humanité, procurait aux hommes cet immense avantage, que la mort temporelle et nullement due de celui qui était tout à la fois Fils éternel de Dieu et fils de l'homme, les délivrerait de la mort éternelle qu'ils avaient méritée.

Le démon tenait nos péchés sous sa main et par eux nous clouait justement à la mort. Celui qui n'en avait pas commis les a pardonnés et a été condamné à la mort par le démon contre toute justice.

Or, son sang a été d'un tel prix que celui même qui avait fait souffrir au Christ une mort temporelle et imméritée n'a pu retenir dans la mort éternelle aucun de ceux qui l'avaient encourue, dès qu'ils ont été revêtus du Christ.

[746] Romains VIII, 28-30.
[747] Romains VIII, 31 et 32.

« Ainsi, Dieu témoigne son amour pour nous, en ce que, dans le temps où nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous. Maintenant donc, justifiés par son sang, nous serons, à plus forte raison, délivrés par lui de la colère »[748].

« Justifiés par son sang », dit l'Apôtre. Évidemment, en ce que nous sommes délivrés de tous les péchés, mais délivrés de tous les péchés parce que le Fils de Dieu, qui n'avait pas de péché a été mis à mort pour nous.

« Nous serons donc délivrés par lui de la colère », car la colère n'est pas chez Dieu comme chez l'homme un trouble de l'âme. C'est la colère de celui à qui l'Écriture sainte dit, ailleurs : « Pour vous, Seigneur des vertus, vous jugez avec calme »[749].

Eh bien ! Si c'est là le nom de la juste vengeance de Dieu, qu'est-ce que la vraie réconciliation avec lui, sinon la fin de ce courroux ?

Nous étions ennemis de Dieu, exactement dans le même sens que les péchés sont ennemis de la justice. Ces péchés, une fois remis, toutes ces inimitiés disparaissent et Dieu se réconcilie avec le juste qu'il justifie lui-même.

Mais ces ennemis, il les aimait déjà, puisqu'il « n'a point épargné même son propre Fils, mais qu'il l'a livré pour nous tous »[750], dans le temps où nous étions encore pécheurs.

L'Apôtre a donc raison d'ajouter ensuite : « Car si lorsque nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils », mort qui a procuré la rémission des péchés, « à bien plus forte raison, réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie »[751]. Sauvés par sa vie, après avoir été réconciliés par sa mort.

[748] Romains V, 8 et 9.
[749] Sagesse XII, 18.
[750] Romains VIII, 32.
[751] Romains V, 10.

Qui peut, en effet, douter qu'il donnera sa vie à ses amis, lui qui leur a donné sa mort quand ils étaient ses ennemis ?

« Non-seulement cela », continue l'Apôtre « mais nous nous glorifions en Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui maintenant nous avons obtenu la réconciliation ».

« Non-seulement », dit-il, nous serons sauvés, « mais nous nous glorifions », non pas en nous, mais « en Dieu », ni par nous, mais « par Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui maintenant nous avons obtenu la réconciliation »[752], dans le sens que nous avons expliqué plus haut.

Après quoi, l'Apôtre ajoute : « C'est pourquoi, comme le péché est entré dans le monde par un seul homme et la mort par le péché, ainsi la mort a passé dans tous les hommes par celui en qui tous ont péché »[753].

Et, la suite du texte, où l'Apôtre parle plus au long des deux hommes : l'un, le premier Adam, celui qui a transmis à sa postérité deux maux héréditaires : le péché et la mort ; l'autre, le second Adam, qui n'est pas homme seulement, mais aussi Dieu, qui, en payant pour nous ce qu'il ne devait pas, nous a affranchis des dettes de notre père et des nôtres et, comme le démon nous tenait tous sous son esclavage, à cause du premier Adam, qui nous avait engendrés par sa concupiscence viciée et charnelle, il est juste qu'il nous laisse tous libres à cause du second Adam, qui nous a régénérés par sa grâce spirituelle et immaculée.

[752] Romains V, 11.
[753] Romains V, 8-12.

CHAPITRE XVII.

AUTRES AVANTAGES DE L'INCARNATION.

Il y a bien d'autres points de vue dignes d'attention et de réflexion dans l'incarnation du Christ qui déplaît tant aux orgueilleux. Par exemple, elle fait comprendre à l'homme quelle place il tient parmi les êtres que Dieu a créés, puisque la nature humaine a pu être unie à Dieu si étroitement que deux substances __ et, par là même, trois : Dieu, l'âme et la chair __ n'aient formé qu'une personne.

Ainsi, ces esprits orgueilleux et méchants, qui interviennent, en apparence pour aider, en réalité pour tromper, n'osent plus se préférer à l'homme par la raison qu'ils n'ont pas de corps, surtout, le Fils de Dieu ayant daigné mourir dans la chair. Ils ne peuvent plus se faire adorer comme dieux par la raison qu'ils sont immortels.

En outre, la grâce de Dieu, accordée sans aucuns mérites antérieurs, éclate visiblement dans le Christ fait l'homme, car le Christ lui-même n'avait point mérité antérieurement d'être si étroitement uni au vrai Dieu que le Fils de Dieu ne fît qu'une seule personne avec lui, mais il n'a commencé à être Dieu que du moment où il a été homme, ce qui fait dire à l'évangéliste : « Le Verbe a été fait chair »[754].

Autre avantage : l'orgueil de l'homme, principal obstacle à son union avec Dieu, a pu être confondu et guéri par le profond abaissement d'un Dieu. Par là, encore l'homme mesure la distance qui le séparait de Dieu et peut apprécier ce que lui vaut le remède de la douleur, puisqu'il ne revient que par l'entremise d'un médiateur, qui, comme Dieu, vient au secours des hommes et, comme homme, se rapproche d'eux par l'infirmité. Ensuite, quel plus beau modèle d'obéissance, pour nous qui nous étions

[754] Jean I, 14.

perdus par désobéissance, que celui de Dieu le Fils obéissant à Dieu le Père jusqu'à la mort de la croix[755] ?

D'ailleurs, où pouvait-on nous montrer une plus belle récompense de l'obéissance que dans la chair d'un si grand médiateur ressuscité pour la vie éternelle ?

Enfin, il était digne de la justice et de la bonté du Créateur que le démon fût vaincu par cette même créature raisonnable qu'il se flattait d'avoir vaincue et provenant de ce même genre humain que la faute d'un seul avait vicié dans son origine et livré à son pouvoir.

CHAPITRE XVIII.

POURQUOI LE FILS DE DIEU A PRIS SON HUMANITÉ DANS LA RACE D'ADAM ET DANS LE SEIN D'UNE VIERGE.

Assurément, Dieu pouvait prendre la nature humaine, qui devait servir de médiatrice entre Dieu et l'homme ailleurs que dans la race d'Adam, de celui qui avait souillé par son péché tout le genre humain. Il avait bien créé Adam lui-même, sans lui donner de parents. Il pouvait donc, ou de cette manière ou de toute autre, créer un autre Adam pour vaincre celui qui avait vaincu le premier. Mais il a jugé convenable de tirer de la race vaincue l'homme qui devait servir à vaincre l'ennemi du genre humain.

Néanmoins, il a voulu le faire naître d'une Vierge, que l'Esprit et non la chair, la foi et non la passion, ont rendue féconde[756]. Ici, point de cette concupiscence sensuelle, origine commune des esclaves du péché originel. C'est bien au-dessus de ses atteintes, par la foi et non par l'union charnelle, que la sainte virginité a été fécondée.

[755] Philippiens II, 8.

Il fallait que le fruit qui devait naître de la race du premier homme, tînt de lui son origine et non son crime.

En effet, ce qui naissait ici n'était plus une nature viciée par la contagion originelle, mais un remède, l'unique remède à tous les vices de l'humanité. Ce qui naissait, dis-je, c'était un homme qui n'avait point de péché, qui n'en pouvait jamais avoir et qui devait rendre la vie, en les délivrant du péché, à ceux qui ne pouvaient naître sans péché, car, bien que la chasteté conjugale dirige à bonne fin la concupiscence charnelle dont le siège est dans les parties sexuelles, toutefois, cette concupiscence a des mouvements involontaires qui prouvent assez ou qu'elle n'a pu exister dans le paradis terrestre avant le péché ou que, si elle y existait, elle n'était pas de nature à se soustraire parfois à l'empire de la volonté.

Mais telle que nous l'éprouvons maintenant, elle combat, nous le sentons, la loi de l'esprit, elle stimule la passion charnelle, même en dehors de l'union conjugale. Si on lui cède elle ne s'assouvit qu'en péchant et si on lui résiste, elle s'agite sous le frein. Et peut-on douter que ces deux inconvénients aient été inconnus dans le paradis à l'homme encore innocent ? Car, là, l'innocence excluait tout péché et le bonheur, tout trouble.

Donc il était nécessaire que cette concupiscence charnelle fût bannie, quand une Vierge concevait Celui en qui l'auteur de la mort ne devait rien trouver qui méritât la mort, bien qu'il dût la lui donner, pour être, à son tour, vaincu par la mort de l'auteur de la vie.

Lui le vainqueur du premier Adam et le maître du genre humain, vaincu par le second Adam et perdant ses droits sur le peuple chrétien, lequel est délivré, au milieu du genre humain, du crime de l'humanité par celui qui était exempt de crime, quoique

[756] Luc I, 26-38.

membre de la race humaine, en sorte que le trompeur a été vaincu par l'espèce qu'il avait vaincue par le crime.

Et tout cela s'est fait pour que l'homme ne s'enfle pas d'orgueil et pour que, « celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur »[757].

En effet, le vaincu n'était qu'un homme et il a été vaincu parce qu'il voulait être dieu, tandis que le vainqueur était homme et Dieu. Et le fils d'une Vierge a vaincu parce que Dieu ne se contentait pas de le gouverner comme les autres saints, mais s'était humblement revêtu de lui.

Or, ces précieux dons de Dieu et tant d'autres qu'il serait trop long de rechercher et d'exposer ici, n'eussent point existé, si le Verbe n'avait pas été fait chair.

CHAPITRE XIX.

QUELLE EST LA PART DE LA SCIENCE ET QUELLE EST LA PART DE LA SAGESSE DANS LE VERBE INCARNÉ.

Pour revenir à la distinction qu'il s'agit d'établir, tout ce que le Verbe, fait chair pour nous, a fait et souffert dans le temps et dans l'espace, appartient à la science et non à la sagesse.

Quant au Verbe, considéré en dehors du temps et de l'espace, coéternel au Père et partout tout entier, tout ce qu'on en peut dire de conforme à la vérité, est parole de sagesse. Par conséquent, le Verbe fait chair, qui est le Christ Jésus, renferme tout à la fois les trésors de la sagesse et de la science.

C'est ce que l'Apôtre écrit aux Colossiens : « Car je veux que vous sachiez quelle sollicitude j'ai pour vous, pour ceux qui sont à Laodicée et pour tous ceux qui n'ont pas vu ma face dans la chair, afin que leurs cœurs soient consolés et qu'ils soient

[757] II Corinthiens X, 17.

unis eux-mêmes dans la charité, pour parvenir à toutes les richesses d'une parfaite intelligence et à la connaissance du mystère de Dieu, qui est le Christ Jésus, en qui tous les trésors de la sagesse et de la science sont cachés »[758].

Et qui peut savoir jusqu'à quel point l'Apôtre connaissait ces trésors, jusqu'où il y était entré et quelles grandes choses il y avait découvertes ?

Pour moi, m'en tenant à ce qui est écrit : « Or, à chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité, car à l'un est donnée, par l'Esprit, la parole de sagesse, à un autre, la parole de science selon le même Esprit »[759].

Si la distance entre la sagesse et la science consiste en ce que la première appartient aux choses divines et la seconde aux choses humaines, pour moi, dis-je, je les reconnais toutes les deux dans le Christ et tout fidèle les y reconnaît avec moi. Et quand je lis : « Le Verbe a été fait chair et il a habité parmi nous », dans le Verbe je reconnais le vrai Fils de Dieu, dans la chair je reconnais le vrai Fils de l'homme et les deux réunis, par une ineffable surabondance de grâce, en la personne unique du Dieu-Homme.

Ce qui fait que l'Évangéliste ajoute : « Et nous avons vu sa gloire, comme celle qu'un fils unique reçoit de son père, plein de grâce et de vérité »[760].

Si nous rattachons la grâce à la science, la sagesse à la vérité, ce ne sera pas nous écarter, je pense, de la distinction que nous cherchons à établir entre ces deux choses. En effet, dans l'ordre des choses qui se sont faites dans le temps, le point culminant de la grâce est l'union de l'homme à Dieu dans la même personne et, dans l'ordre des choses éternelles, on attribue avec raison la souveraine vérité au Verbe de Dieu.

[758] Colossiens II, 1-3.
[759] I Corinthiens XII, 7 et 8.
[760] Jean I, 14.

Mais comme ce même Fils unique du Père est plein de grâce et de vérité, il en résulte que, dans ce qu'il a fait pour nous dans le temps, il est celui en qui nous sommes purifiés par la foi, pour le contempler à jamais dans les choses éternelles.

Quant aux principaux philosophes païens qui ont pu comprendre « les perfections invisibles de Dieu à travers ses œuvre »[761], comme ils raisonnaient sans le Médiateur, c'est-à-dire sans l'Homme-Christ et qu'ils n'ont cru, ni aux prophètes qui annonçaient sa venue, ni aux apôtres qui le disaient arrivé, ils « ont retenu la vérité dans l'injustice »[762], ainsi qu'on l'a dit d'eux.

En effet, vivant dans ce bas monde, ils n'ont pu que chercher quelques moyens d'arriver aux objets sublimes qu'ils avaient compris et ils sont ainsi tombés aux mains des démons menteurs, qui leur ont fait changer « la gloire du Dieu incorruptible contre une image représentant des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles »[763], car c'est sous ces formes qu'ils ont créé ou adoré des idoles.

Donc, le Christ est notre science et aussi notre sagesse. C'est lui qui nous donne la foi aux choses temporelles et c'est lui qui nous apprend la vérité sur les choses éternelles. Par lui nous allons à lui, par la science nous tendons à la sagesse et, cependant, nous ne nous éloignons pas de ce seul et même Christ « en qui tous les trésors de la sagesse et de la science sont cachés ».

Mais, pour le moment, nous ne parlons que de la science, nous réservant de parler plus tard de la sagesse, si Dieu nous en fait la grâce. Toutefois, ne donnons pas aux mots une acception si étroite, que nous nous interdisions d'appeler sagesse, la science des choses humaines et science, la sagesse qui s'occupe des choses divines. L'usage, élargissant le sens des mots, applique souvent à l'une et à l'autre la dénomi-

[761] Romains I, 20.
[762] Romains I, 18.
[763] Romains I, 20, 18 et 23.

nation de sagesse ou de science. Cependant, l'Apôtre n'eût pas écrit : « A l'un est donnée la parole de sagesse, à un autre la parole de science », si ces deux dénominations n'avaient chacune un sens particulier, suivant la distinction que nous établissons à cette heure.

CHAPITRE XX.

RÉSUMÉ DE CE LIVRE. COMMENT NOUS SOMMES ARRIVÉS GRADUELLEMENT A DÉCOUVRIR UNE CERTAINE TRINITÉ DANS LA SCIENCE PRATIQUE ET DANS LA VRAIE FOI.

Voyons, enfin, le résultat de cette longue discussion, à quoi elle conclut, où elle a abouti.

Tous les hommes désirent être heureux et, cependant, tous n'ont pas la foi qui purifie le cœur et conduit au bonheur. Ainsi donc, c'est par cette foi que tous ne veulent pas qu'il faut tendre au bonheur que personne ne peut ne pas vouloir.

Chacun voit dans son cœur qu'il veut être heureux et, sur ce point, l'accord est si universel, qu'on ne se trompe jamais en jugeant de l'âme des autres d'après la sienne. En deux mots, nous savons que c'est là le vœu de tous.

Or, beaucoup désespèrent d'être immortels, bien que, sans cela, ce qu'ils désirent, c'est-à-dire le bonheur, soit impossible. Cependant, ils voudraient être immortels s'ils pouvaient l'être. Mais, ne croyant pas le pouvoir, ils ne vivent pas de façon à pouvoir le mériter.

La foi est donc nécessaire pour parvenir au bonheur, à la jouissance de tous les biens, soit de l'âme, soit du corps. Or, que cette foi repose sur le Christ qui est ressuscité d'entre les morts dans sa chair, pour ne plus jamais mourir.

Que personne ne puisse être délivré que par lui de l'empire du démon au moyen de la rémission des péchés et que la vie soit nécessairement malheureuse avec

le démon et que cette vie, ou plutôt, cette mort, soit sans terme, voilà encore ce que cette même foi nous enseigne.

J'en ai parlé dans ce livre comme je l'ai pu et aussi longtemps que je l'ai pu et déjà j'en avais traité longuement dans le quatrième livre de cet ouvrage[764], mais dans un but différent. Là, pour faire voir pourquoi et comment le Christ a été envoyé par le Père dans la plénitude du temps[765] et réfuter ceux qui prétendent que Celui qui envoie et Celui qui est envoyé ne peuvent être égaux en nature. Ici, pour établir la distinction entre la science active et la sagesse contemplative.

Nous avons cherché à découvrir dans l'une et dans l'autre et en montant, pour ainsi dire, par degrés, une certaine trinité particulière (*sui generis*) appartenant à l'homme intérieur, comme déjà nous en avions cherché une dans l'homme extérieur. Notre but était d'exercer notre intelligence sur des objets d'un ordre inférieur, afin d'arriver dans la mesure de nos forces et si cela est possible, à contempler au moins en énigme et à travers un miroir[766], la souveraine Trinité qui est Dieu.

L'homme qui confie à sa mémoire les paroles de la foi, sans même en comprendre la signification, comme on retient, par exemple, des mots grecs ou latins ou de toute autre langue qu'on ignore, cet homme n'a-t-il déjà pas en son âme une certaine trinité, à savoir, le son des mots que sa mémoire conserve, même quand il n'y pense pas. Puis, la pensée qui naît du souvenir, quand il y songe et, enfin, la volonté qui unit le souvenir et la pensée.

Cependant, nous ne dirons pas que, dans cette opération, il agisse selon la trinité de l'homme intérieur et c'est bien plutôt selon la trinité de l'homme extérieur, puisque le souvenir qu'il se rappelle, quand il le veut et autant qu'il le veut, ne se

[764] Ch., XIX-XXI.
[765] Galates IV, 4.
[766] I Corinthiens XIII, 12.

rattache qu'au sens corporel qu'on appelle l'ouïe et qu'il n'y a dans sa pensée autre chose que des images d'objets matériels, c'est-à-dire de sons.

Mais s'il sait et se rappelle le sens des paroles, c'est déjà une opération de l'homme intérieur. Cependant, on ne peut pas encore dire qu'il vive selon la trinité de l'homme intérieur, à moins qu'il n'aime les enseignements, les préceptes et les promesses renfermés dans ces paroles. Il peut même se les rappeler et y penser, tout en les croyant faux et en cherchant à les réfuter.

Ainsi, la volonté qui unit le souvenir de la mémoire et l'impression qui en résulte dans le regard de la pensée, complète, elle troisième, une sorte de trinité. Mais on ne vit pas selon cette trinité quand on repousse, comme fausses, les impressions de la pensée.

Mais quand on les croit vraies et qu'on aime ce qu'il y a à aimer, alors seulement on vit selon la trinité de l'homme intérieur, car l'homme vit selon ce qu'il aime.

Or, comment aimer ce que l'on ignore, mais que l'on croit ?

Nous avons déjà traité cette question dans les livres précédents[767] et prouvé que personne ne peut aimer ce qu'il ignore complètement et que quand on est dit aimer l'inconnu, c'est en vertu de quelque chose de connu.

Maintenant, nous disons, pour conclusion de ce livre, que le juste vit de la foi[768], de la foi qui agit par la charité[769], en sorte que les vertus mêmes qui règlent la vie, la prudence, la force, la tempérance et la justice, se rapportent toutes à cette même foi, sans quoi elles ne seraient pas de véritables vertus.

[767] Liv., VIII, ch. et suiv. ; Liv., X, ch. I etc.
[768] Habacuc II, 4 et Romains I, 17.
[769] Galates V, 6.

Du reste, quelle que soit leur valeur, elles ne peuvent, en cette vie, dispenser de la rémission de tous les péchés et celle-ci ne s'obtient que par Celui qui a vaincu, en versant son sang, le prince des pécheurs.

Toutes les connaissances qui résultent de cette foi et de cette conduite pour l'âme du fidèle, quand elles sont contenues dans la mémoire, vues par le regard de la pensée et acceptées par la volonté, forment une certaine trinité particulière (*sui generis*).

Mais l'image de Dieu, dont, avec son aide, nous parlerons plus tard, n'est point encore ici. C'est ce qui sera mieux démontré quand nous aurons fait voir où elle est. Le lecteur s'en convaincra par le livre suivant.

LIVRE QUATORZIÈME : IMAGE DE DIEU DANS L'HOMME.

L'image de Dieu ne se trouve pas dans la mémoire, l'intelligence et l'amour, quand ces facultés ont pour objet la foi aux choses du temps ou les opérations de l'âme sur elle-même, mais quand elles s'appliquent aux choses immuables. Elle est parfaite quand l'âme est renouvelée à la connaissance de Celui qui a créé l'homme à son image et qu'elle reçoit ainsi la sagesse où se trouve la contemplation des choses éternelles.

CHAPITRE PREMIER.

QU'EST-CE QUE LA SAGESSE DONT IL EST ICI QUESTION ? D'OU VIENT LE NOM DE PHILOSOPHE ? CE QUI A ÉTÉ DIT PLUS HAUT DE LA DISTINCTION ENTRE LA SCIENCE ET LA SAGESSE.

Nous avons maintenant à traiter de la sagesse. Non pas de la Sagesse de Dieu qui est Dieu même, puisque le Fils unique de Dieu est appelé « Sagesse de Dieu »[770], mais de la sagesse de l'homme, de la vraie sagesse qui est selon Dieu, qui forme son culte véritable et principal, ainsi que les Grecs l'expriment par un seul mot *theosebeia*.

Les Latins voulant aussi, comme nous l'avons déjà dit, renfermer l'idée sous une seule expression, lui ont donné le nom de piété, que les Grecs appellent ordinairement *eusebeia*. Mais, faute de pouvoir rendre en un seul mot le sens de *theosebeia*, ils en emploient deux et disent le culte de Dieu : *Dei cultus*.

[770] Ecclésiastique XXIV, 5 et I Corinthiens I, 24.

Or, que cette sagesse de l'homme existe, cela est démontré, comme nous l'avons déjà posé en principe au douzième livre de cet ouvrage[771], par le témoignage de la sainte Écriture, au livre du serviteur de Dieu, Job, où on lit que la Sagesse divine dit à l'homme : « La piété, voilà la sagesse ; la fuite du mal, voilà la science »[772] ou la doctrine (*disciplina*), comme quelques-uns traduisent. Le mot grec disciplina venant de *disco*, ce qui permet de lui donner le nom de science. En effet, on n'apprend que pour savoir.

Sous un autre point de vue, on appelle aussi discipline les maux que le pécheur subit pour ses fautes et en vue de sa correction. C'est en ce sens qu'on lit dans l'épître aux Hébreux : « Car quel est le fils à qui son père ne donne pas la discipline ?» et, plus clairement encore, un peu plus bas : « Tout châtiment (*disciplina*) paraît être, dans le présent, un sujet de tristesse et non de joie. Mais ensuite, il produit pour ceux qu'il a exercés un fruit de justice plein de paix »[773].

Dieu est donc la souveraine sagesse et la sagesse de l'homme, dont il est ici question, est le culte de Dieu, car « la sagesse de ce siècle est folie devant Dieu »[774]. Et c'est à propos de cette sagesse, qui est le culte de Dieu, que l'Écriture sainte dit : « La multitude des sages est le salut du monde »[775].

Mais s'il n'appartient qu'aux sages de parler de la sagesse, que ferons-nous ? Oserons-nous, pour ne pas être accusés d'impudence, faire profession de sagesse ? Ne reculerons-nous pas, à l'exemple de Pythagore qui n'osa se dire sage, mais répondit simplement qu'il était philosophe, c'est-à-dire ami de la sagesse ?

[771] Ch., XIV.
[772] Job XXVIII, 28.
[773] Hébreux XII, 7 et 11.
[774] I Corinthiens III, 19.
[775] Sagesse VI, 24.

Formation de mots, qui fut tellement bien accueillie par la postérité, que tout homme qui passait à ses propres yeux ou aux yeux des autres pour exceller dans la doctrine de la sagesse, ne porta désormais plus d'autre nom que celui de philosophe.

Serait-ce qu'aucun de ces hommes n'osait se déclarer sage, parce qu'ils croyaient que le sage doit être exempt de tout péché ?

Ce n'est pas ce que nous dit l'Écriture, où nous lisons : « Reprenez le sage et il vous aimera »[776]. Or, elle suppose coupable celui qu'elle conseille de reprendre.

Pour moi, je n'ose pas me dire sage en ce sens. Il me suffit — et personne ne peut nier ceci — qu'il appartienne au philosophe, c'est-à-dire à l'ami de la sagesse, de discuter sur la sagesse. C'est ce que n'ont pas laissé de faire ceux qui se sont déclarés amis de la sagesse plutôt que sages.

Or, dans leurs discussions sur ce sujet, ils ont défini la sagesse : La science des choses humaines et divines. C'est ce qui m'a fait dire plus haut qu'on peut appeler indifféremment sagesse ou science, la connaissance des choses divines et humaines[777].

Mais, d'après la distinction établie par l'Apôtre : « A l'un est donnée la parole de sagesse, à un autre la parole de science »[778], il faut partager la définition, donner proprement le nom de sagesse à la science des choses divines et réserver celui de science à la connaissance des choses humaines.

J'ai parlé de celle-ci dans le livre treizième, en lui attribuant, non tout ce qu'on peut savoir en fait de choses humaines — où une si grande part est faite à une vanité stérile et à une coupable curiosité — mais seulement ce qui produit, entretient, défend et fortifie cette foi si salutaire qui conduit au vrai bonheur : science rare chez les fidèles, même chez ceux qui sont pleins de foi.

[776] Proverbes IX, 8.
[777] Livre III, chap. I.
[778] I Corinthiens XII, 8.

En effet, autre chose est de savoir simplement ce que l'homme doit croire pour obtenir la vie heureuse et qui est, nécessairement, immortelle et autre chose de savoir comment ce que l'Apôtre semble appeler proprement science est utile aux fidèles et doit être défendu contre les impies.

En parlant de celle-ci plus haut, j'ai surtout insisté sur la foi elle-même, établissant, en peu de mots, la distinction entre les choses de l'éternité et celles du temps et ne m'occupant, là, que de ces dernières. Je me réservais de traiter, dans le livre quatorzième, des choses éternelles et j'ai démontré[779] que la foi même aux choses éternelles appartient au temps, qu'elle habite temporellement dans le cœur des croyants et qu'elle est, cependant, nécessaire pour obtenir le bonheur de l'éternité.

J'ai également fait voir que, pour parvenir à ce bonheur, il faut aussi croire à tout ce que l'Eternel a fait et souffert pour nous, sous la forme humaine qu'il a revêtue dans le temps et qu'il a introduite dans la demeure éternelle. En outre, que les vertus mêmes qui nous apprennent à bien vivre ici-bas __ la prudence, la force, la tempérance et la justice __ ne sont point de véritables vertus, si elles ne sont rattachées à cette même foi, qui, quoique propre au temps, conduit, néanmoins, à l'éternité[780]

CHAPITRE II.

DANS LE SOUVENIR, LA VUE ET L'AMOUR DE LA FOI TEMPORELLE, ON DÉCOUVRE UNE CERTAINE TRINITÉ QUI N'EST, CEPENDANT, PAS ENCORE L'IMAGE DE DIEU.

Comme il est écrit : « Pendant que nous sommes dans ce corps, nous voyageons loin du Seigneur, car c'est par la foi que nous marchons et non par une claire

[779] Livre XIII, ch. VII.
[780] Livre XIII, ch. XX.

vue »[781], il s'ensuit que, tant que le juste vit de la foi[782], bien qu'il vive selon l'homme intérieur et que, à l'aide de la foi temporelle, il tende à la vérité et aux biens éternels, néanmoins, l'espèce de trinité qui résulte du souvenir, de la vue et de l'amour de la foi temporelle ne peut pas encore être appelée image de Dieu. On serait exposé à fonder sur les choses du temps ce qui ne peut être établi que sur celles de l'éternité.

En effet, l'âme humaine, en voyant sa propre foi, qui lui fait croire ce qu'elle ne voit pas, ne voit point une chose éternelle, car ce n'est point une chose éternelle celle qui cessera d'être quand, au terme de ce pèlerinage où nous voyageons loin du Seigneur et où il faut marcher par la foi, viendra cette claire vue où nous verrons face à face[783].

Tout comme aujourd'hui, en croyant sans voir, nous méritons de voir et de nous réjouir de la claire vue où la foi nous aura conduits, car là, la foi qui croit sans voir n'existera plus, mais bien, la claire vue, qui fera voir ce qu'on croyait.

Et alors, le souvenir de cette vie mortelle et de la foi aux choses que nous ne voyions pas, sera compté parmi les choses passées et éphémères et non parmi les choses présentes et immortelles. Par conséquent, la trinité qui consiste dans le souvenir, la vue et l'amour de cette foi qui subsiste présentement ici-bas, ne sera pas davantage permanente, mais une chose à jamais passée.

D'où il résulte que, si cette trinité est déjà une image de Dieu, il faut aussi considérer cette image comme une chose transitoire et non immortelle.

A Dieu ne plaise que, la nature de l'âme étant immortelle et ne pouvant plus cesser d'être, dès qu'elle a commencé d'exister, ce qu'elle a de meilleur ne partage

[781] II Corinthiens V, 6 et 7.
[782] Romains I, 17.
[783] I Corinthiens XIII, 12.

pas son immortalité. Or, qu'y a-t-il de meilleur dans sa nature que d'avoir été faite à l'image de son Créateur[784] ?

Ce n'est donc pas dans le souvenir, la vue et l'amour d'une foi passagère, mais dans ce qui durera toujours qu'il faut trouver ce qu'on doit proprement appeler l'image de Dieu.

CHAPITRE III.

SOLUTION D'UNE OBJECTION.

Pénétrerons-nous encore plus avant dans cette question abstraite ?

On peut objecter, en effet, que si la foi passe, cette trinité ne passe point avec elle, car, comme nous la conservons par le souvenir, la voyons par la pensée et l'aimons par la volonté, dans cette vie présente, de même, dans l'autre vie, le souvenir et la vue que nous en conservons, étant unis par la volonté se posant en tiers, ce sera toujours la même trinité et si elle n'avait laissé chez nous aucune trace en passant, nous n'en aurions, évidemment, rien conservé dans notre mémoire à quoi pût se rattacher un souvenir et la volonté ne pourrait, en aucune façon, former le lien entre ces deux choses, à savoir, ce qui était dans la mémoire quand nous n'y pensions pas et la vue qui s'en forme quand nous y pensons.

Mais, celui qui soulève cette difficulté ne fait pas attention que la trinité qui se forme actuellement, quand nous conservons, voyons et aimons, en nous, la notre foi présente et n'est point celle qui se formera dans l'avenir, quand nous verrons, par le souvenir, non plus la foi elle-même, mais sa trace imaginaire, pour ainsi dire, renfermée dans la mémoire et que nous unirons, par la volonté, ces deux choses : ce qui

[784] Genèse I, 27.

existait dans la mémoire et l'impression qui en résulte dans le regard de la pensée appliquée au souvenir.

Pour rendre ceci intelligible, prenons un exemple dans ces mêmes choses matérielles dont j'ai parlé assez longuement dans le onzième livre[785].

En effet, en montant des choses inférieures aux choses supérieures ou en rentrant du dehors au dedans, nous trouvons une première trinité dans le corps qui est vu, dans l'impression que son aspect produit dans l'œil de celui qui le voit et dans l'attention de la volonté qui les unit. Établissons une analogie dont les termes seront : la foi renfermée dans notre mémoire comme ce corps l'est dans l'espace ; le regard de la pensée qui se forme de la mémoire, comme l'impression de l'œil se forme du corps qui est vu ; puis, pour compléter la trinité, la volonté se posant en tiers afin d'unir et de lier la foi conservée dans la mémoire et son image imprimée dans le regard du souvenir, comme elle unit, dans la trinité de la vision corporelle, la forme du corps visible et l'image ressemblante qui s'en forme dans l'œil du spectateur.

Supposons maintenant que ce corps visible a disparu et qu'il n'en reste rien nulle part à quoi le regard puisse recourir. Parce que l'image de cet objet matériel disparu reste dans la mémoire, que de cette image se forme le regard de la pensée au moyen du souvenir et que la volonté, elle troisième, les unit l'un à l'autre, dira-t-on que c'est la même trinité que celle qui existait quand le corps était réellement présent ?

Non certes. Il y a une très-grande différence, au contraire, car, outre que l'une était extérieure et que l'autre est intérieure, celle-là avait pour principe la présence de l'objet matériel, tandis que celle-ci est fondée sur l'image du passé.

Ainsi, en est-il dans le cas qui nous occupe et pour l'éclaircissement duquel nous avons produit cet exemple, la foi qui est maintenant dans notre âme, comme ce

[785] Ch., II et suiv.

corps était dans l'espace, forme une espèce de trinité tant qu'elle est possédée, vue et aimée. Mais ce ne sera plus la même trinité, quand cette foi aura disparu de notre âme, comme ce corps a disparu de l'espace. Et celle que nous posséderons alors au souvenir de celle-ci sera tout à fait différente.

L'une, en effet, a pour principe une chose présente et fixée dans l'âme des croyants, tandis que l'autre ne sera établie que sur le souvenir d'une chose passée représentée à l'imagination par la mémoire.

CHAPITRE IV.

C'EST DANS L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME RAISONNABLE QU'IL FAUT CHERCHER L'IMAGE DE DIEU. COMMENT LA TRINITÉ SE FAIT VOIR DANS L'ÂME.

Ainsi donc, la trinité qui n'est pas maintenant l'image de Dieu ne le sera pas davantage un jour et celle qui doit cesser un jour ne l'est pas davantage.

C'est dans l'âme de l'homme, c'est-à-dire dans l'âme raisonnable et intelligente, qu'il faut trouver l'image du Créateur, empreinte immortelle sur une substance immortelle, car, de même que l'immortalité de l'âme doit s'entendre avec certaine restriction — puisque l'âme a aussi son genre de mort, lorsqu'elle est privée de la vie bienheureuse qui est sa véritable vie — et que cependant on l'appelle immortelle, parce que, quelle que soit sa vie, fût-elle entièrement malheureuse, elle ne cessera jamais de vivre, ainsi, quoique la raison ou l'intelligence paraisse, tantôt assoupie, tantôt petite, tantôt grande, chez elle, cependant, elle ne laisse jamais d'être une âme raisonnable ou intelligente.

Donc, si elle a été faite « à l'image de Dieu » en ce sens qu'elle peut user de sa raison ou de son intelligence pour comprendre Dieu et le contempler, il est évident que dès l'instant qu'elle a commencé à être cette si grande et si merveilleuse nature, elle

ne cessera pas de l'être, soit que cette image soit affaiblie et presque réduite à rien, soit qu'elle s'obscurcisse ou se déforme, soit qu'elle reste pure et belle.

C'est cette difformité et cette dégradation que l'Écriture déplore, quand elle dit : « Quoique l'homme marche en image (*in imagine*), cependant, il s'agite en vain, il amasse des trésors et ne sait qui les recueillera après lui »[786].

Le psalmiste n'attribuerait pas la vanité à l'image de Dieu, s'il ne la voyait déformée. Et, pourtant, il laisse assez voir que cette difformité ne saurait lui ôter le caractère d'image de Dieu, puisqu'il dit : « Quoique l'homme marche en image (*in imagine*) ».

Ainsi, des deux côtés, la pensée est juste. Comme on a dit : « Quoique l'homme marche en image, cependant il s'agite en vain », de même on peut dire : Quoique l'homme s'agite en vain, cependant il marche en image.

En effet, quoique sa nature soit grande, elle a, cependant, pu être viciée et quoiqu'elle ait pu être viciée parce qu'elle n'est pas la nature souveraine, cependant, étant capable de connaître la nature souveraine et d'y participer, elle est une grande nature.

Cherchons donc, dans cette image de Dieu, une certaine trinité propre (*sui generis*), avec l'aide de Celui qui nous a faits à son image, car, autrement, nous ne pourrions entreprendre ces recherches d'une manière utile et ni rien découvrir selon la sagesse qui vient de lui.

Mais si le lecteur a bien retenu ce que nous avons dit de l'âme ou de l'intelligence humaine dans les livres précédents, notamment dans le dixième ou s'il veut bien se reporter à ces passages et les relire attentivement, le point qui nous occupe, malgré son importance, n'exigera pas de trop longs développements.

[786] Psaume XXXVIII, 7.

Nous avons donc dit, entre autres choses, dans le livre dixième, que l'âme humaine se connaît elle-même[787].

En effet, l'âme ne connaît rien autant que ce qui lui est présent. Or rien n'est plus présent à l'âme que l'âme même.

Nous avons encore donné d'autres preuves, aussi nombreuses que nous l'avons jugé à propos et propres à établir cette vérité avec toute certitude.

CHAPITRE V.

L'ÂME DES ENFANTS SE CONNAÎT-ELLE ?

Mais, que dire de l'âme de l'enfant encore en bas âge et plongé dans cette profonde ignorance de toutes choses qui inspire une si vive horreur à tout homme parvenu a un degré quelconque de connaissance ?

Faut-il croire qu'elle se connaît, mais qu'absorbée par les impressions des sens d'autant plus vives qu'elles sont plus nouvelles, si elle ne peut s'ignorer, du moins elle n'est pas capable de réfléchir ?

On peut conjecturer de la force qui l'entraîne vers les objets sensibles par le seul fait de son avidité à voir la lumière. Avidité telle que, si par inattention ou par imprévoyance des suites, on place une lumière pendant la nuit près du lit où repose un enfant, dans un endroit où il puisse jeter obliquement les yeux sans pouvoir tourner la tête, son regard s'y fixe avec tant de ténacité que quelquefois il en contracte ce que nous appelons le strabisme, les yeux conservant la direction imprimée par l'habitude à cet organe encore tendre et délicat.

[787] Ch. VII.

Ainsi en est-il des autres sens. Ces jeunes âmes s'y portent avec toute l'impétuosité que permet leur âge, s'y concentrent, pour ainsi dire, n'ont de répulsion que pour ce qui blesse la chair, d'attrait que pour ce qui la flatte.

Quant à leur intérieur, elles n'y songent pas et il n'est pas possible de les y faire songer, car elles ne comprennent pas encore la valeur d'un avertissement, puisqu'elles ignorent le sens des mots, aussi bien que tout le reste et que c'est surtout par des mots qu'un avertissement se manifeste.

Du reste, nous avons fait voir dans le livre précité[788] qu'il y a une différence entre ne pas se connaître et ne pas penser à soi.

Mais, laissons-là le jeune âge à qui on ne peut demander compte de ce qui se passe en lui et dont nous avons nous-mêmes complètement perdu le souvenir. Qu'il nous suffise de savoir avec certitude que, puisque l'homme peut réfléchir sur la nature de son âme et découvrir la vérité, il ne la découvrira qu'en lui. Or, il découvrira, non ce qu'il ignorait, mais ce à quoi il ne pensait pas, car que saurons-nous, si nous ne savons pas ce qui est dans notre âme, puisque nous ne pouvons savoir que par elle tout ce que nous savons ?

CHAPITRE VI.

COMMENT IL SE TROUVE UNE CERTAINE TRINITÉ DANS L'ÂME QUI RÉFLÉCHIT SUR ELLE-MÊME. QUEL RÔLE LA PENSÉE JOUE DANS CETTE TRINITÉ.

Telle est la puissance de la pensée, que l'âme n'est en sa propre présence que quand elle pense à elle-même. Par conséquent, il n'y a de présent à l'âme que ce qu'elle pense, à tel point que l'âme elle-même, par laquelle se pense tout ce qui se

[788] Liv., X, ch. V.

pense, ne peut être en sa propre présence, que quand elle se replie sur elle-même par la pensée.

Mais comment se fait-il que l'âme n'est pas en sa propre présence, à moins de penser à elle-même, quand nous savons qu'elle ne peut être sans elle-même, qu'il n'y a pas de différence entre elle et sa propre présence ?

C'est là un mystère qui m'échappe. Cela se comprend pour l'œil du corps. Il occupe une place fixe dans le corps, sa vue se dirige sur les objets extérieurs et peut s'étendre jusqu'aux astres. Mais il n'est pas en sa propre présence, puisqu'il ne se voit pas lui-même, sinon à l'aide d'un miroir, comme nous l'avons déjà dit[789], ce qui n'a pas lieu quand l'âme se met en présence d'elle-même par la pensée.

Serait-ce donc que, quand elle se voit par la pensée, une partie d'elle-même verrait une autre partie d'elle-même, comme certains de nos organes, nos yeux par exemple, voient d'autres de nos organes qui sont exposés à leur regard ?

On ne saurait dire ni penser rien de plus absurde. A qui l'âme est-elle donc enlevée, sinon à elle-même ? Et où se met-elle en sa propre présence, sinon devant elle-même ?

Donc, quand elle n'est plus en sa propre présence, elle n'est plus où elle était, car elle était là et elle en a été enlevée. Mais si l'âme, à voir, a émigré, où demeure-t-elle pour se voir ?

Est-elle double, de manière à être ici et là, c'est-à-dire où elle puisse voir et où elle puisse être vue. En elle-même, pour voir et devant elle, pour être vue ?

Si nous consultons la vérité, elle ne nous répondra rien là-dessus, parce que cette façon de penser repose sur des images matérielles que nous nous figurons et qui

[789] Livre X, ch. III.

n'ont rien de commun avec notre âme, comme le savent avec une parfaite certitude le petit nombre de ceux qui peuvent consulter la vérité sur ce point.

Il reste donc à dire que la vue d'elle-même est quelque chose qui appartient à sa nature et qui, lorsqu'elle pense à elle-même, lui revient, non par un déplacement local, mais par un mouvement immatériel et cette vue, lorsque l'âme ne pense pas à elle-même, ne lui est pas présente, ne devient pour elle le but d'aucun regard, bien qu'elle se reconnaisse encore et qu'elle soit, en quelque sorte, pour elle-même, sa propre mémoire.

C'est ainsi que, chez l'homme instruit dans beaucoup de sciences, ce qu'il sait est renfermé dans sa mémoire et que rien cependant n'est présent à son âme que ce à quoi il pense, tout le reste est caché dans ce secret arsenal qui s'appelle la mémoire.

Or, pour former cette trinité, nous placions dans la mémoire ce qui forme le regard de la pensée. Puis, nous donnions comme son image l'impression conforme qui en résulte et, en troisième lieu, venait l'amour ou la volonté pour unir ces deux choses.

Donc, quand l'âme se voit par la pensée, elle se comprend et se reconnaît. Par conséquent, elle engendre cette intelligence et sa propre connaissance.

En effet, comprendre une chose immatérielle c'est la voir et c'est en la comprenant qu'on la connaît. Et quand l'âme se comprend par la pensée et se voit, elle n'engendre pas sa propre connaissance comme si auparavant elle ne s'était pas connue, mais elle se connaissait, comme on connaît ce qui est enfermé dans la mémoire, alors même qu'on n'y pense pas, dans le sens où nous disons qu'un homme connaît les lettres alors, qu'il pense à toute autre chose qu'aux lettres.

Or, ces deux choses, ce qui engendre et ce qui est engendré, sont unies par un tiers : l'amour, qui n'est pas autre chose que la volonté désirant posséder un objet ou le possédant déjà. Voilà pourquoi nous avons cru pouvoir exprimer cette espèce de trinité par ces trois mots : mémoire, intelligence, volonté.

Mais, comme nous l'avons dit, vers la fin de ce même livre dix, l'âme se souvient toujours d'elle-même, elle se comprend et s'aime toujours elle-même, quoiqu'elle ne pense pas toujours qu'elle est différente des êtres qui ne sont pas ce qu'elle est.

Il faut donc chercher comment l'intelligence appartient à la pensée, tandis que nous disons que la connaissance d'un objet quelconque, qui est dans l'âme, même quand elle n'y pense pas, appartient exclusivement à la mémoire, car, s'il en est ainsi, elle ne réunissait pas les trois conditions, se souvenir d'elle-même, se comprendre et s'aimer. Elle n'avait d'abord que le souvenir d'elle-même et puis, quand elle a commencé à penser, elle s'est comprise et s'est aimée.

CHAPITRE VII.

ÉCLAIRCISSEMENT PAR UN EXEMPLE. PROCÉDÉ POUR AIDER L'INTELLIGENCE DU LECTEUR.

Examinons donc, plus attentivement, l'exemple que nous avons cité pour montrer qu'autre chose est de ne pas connaître un objet et autre chose de n'y pas penser et qu'un homme peut fort bien connaître une chose à laquelle il ne pense pas dans le moment où son esprit est fixé ailleurs.

Un homme donc versé dans deux sciences ou davantage et qui ne pense qu'à une, ne laisse pas pour cela de connaître l'autre ou les autres, bien qu'il n'y pense pas. Pouvons-nous, cependant, raisonnablement dire : Ce musicien connaît la musique, il est vrai, mais maintenant il ne la comprend pas, car il n'y pense pas pour l'heure. Au contraire, il comprend actuellement la géométrie, puisqu'il y pense actuellement ?

C'est là, ce me semble, un raisonnement absurde.

Et que sera-ce si nous disons : Ce musicien connaît certainement la musique, mais il ne l'aime pas maintenant, puisqu'il n'y pense pas. Pour le moment seulement il aime la géométrie, puisqu'il y pense ? Le raisonnement sera-t-il moins absurde ?

Ce sera, au contraire, avec la plus grande raison que nous dirons : Cet homme que vous voyez disputer sur la géométrie, est aussi un parfait musicien, car il se souvient de cette science, il la comprend et il l'aime, mais quoiqu'il la connaisse et qu'il l'aime, il n'y pense pas maintenant, occupé qu'il est à disputer sur la géométrie.

Ceci nous fait voir qu'il existe, dans les replis de l'âme, certaines connaissances de certains objets, lesquelles se produisent en quelque sorte et se mettent plus en évidence sous les yeux de l'âme, quand elle y pense et qu'il se trouve ainsi qu'elle se rappelle, qu'elle comprend et qu'elle aime des choses auxquelles elle ne pensait même pas, parce que sa pensée était ailleurs.

Quant aux choses auxquelles nous n'avons pas pensé depuis longtemps et auxquelles nous ne pourrions plus penser si on ne nous les rappelait, je ne sais par quel étrange mystère, nous ignorons que nous les savions, si on peut parler ainsi. Du reste, c'est avec raison que celui qui les rappelle dit à celui à qui il les rappelle : Tu sais cela et tu ne sais pas que tu le sais. Je t'en ferai souvenir et tu te convaincras que tu sais ce que tu croyais ignorer.

C'est là l'effet des livres écrits sur les choses dont le lecteur, guidé par la raison, reconnaît la vérité. Non pas la vérité qui se fonde sur la confiance en celui qui écrit, comme cela arrive pour l'histoire, mais la vérité que lui-même découvre ou en lui ou dans la vérité qui est la lumière de l'esprit.

Quant à l'homme qui, malgré l'instruction qu'on lui donne, ne peut pas voir ces choses par suite d'un grand aveuglement du cœur, il est plongé dans les ténèbres de la plus profonde ignorance et il a besoin d'un prodige de grâce pour pouvoir parvenir à la véritable sagesse.

Voilà pourquoi j'ai voulu donner un exemple quelconque, afin de démontrer comment le regard de la pensée se forme d'après ce que contient la mémoire et comment il se produit dans l'homme qui pense quelque chose de semblable à ce qui existait déjà en lui avant qu'il pensât, vu qu'il est plus facile de distinguer quand les choses arrivent successivement et que le père a précédé le fils dans l'ordre du temps, car si nous nous rattachons à ces trois points : la mémoire intérieure de l'âme, qui fait qu'elle se souvient d'elle-même ; l'intelligence intérieure par laquelle elle se comprend et la volonté intérieure par laquelle elle s'aime ; si nous supposons que ces trois choses existent toujours, qu'elles n'ont jamais cessé d'être depuis qu'elles existent, soit qu'on y pensât, soit qu'on n'y pensât pas, cette image de la souveraine Trinité semblera, d'abord, n'appartenir qu'à la mémoire.

Mais, comme la parole ne peut s'y séparer de la pensée — nous pensons, en effet, tout ce que nous disons, même avec cette parole intérieure qui n'appartient à aucune langue — on reconnaîtra que l'image de la Trinité consiste plutôt dans ces trois choses : mémoire, intelligence et volonté.

Par intelligence, j'entends ici celle par laquelle nous comprenons quand nous pensons, alors que notre pensée se forme d'après les choses qui étaient présentes à la mémoire, mais auxquelles nous ne pensions pas et par volonté, j'entends l'amour ou dilection qui unit ce père et ce fils et leur est, en certaine façon, commune à tous deux.

Voilà comment j'ai pu, dans le onzième livre, venir en aide aux lecteurs peu intelligents, au moyen d'exemples tirés des objets extérieurs et visibles pour les yeux du corps. Puis, je suis entré avec eux chez l'homme intérieur, où règne cette faculté qui raisonne sur les choses temporelles, mais en prenant soin d'y distinguer une partie principale et dominante, qui s'applique à la contemplation des choses éternelles.

C'a été la matière de deux livres. Dans le douzième, j'ai établi la différence entre la partie supérieure et la partie inférieure, qui doit être soumise à l'autre. Dans le treizième, j'ai parlé le plus solidement et le plus brièvement possible de la fonction de

la partie inférieure, qui s'étend à la science utile des choses humaines et nous apprend à user de cette vie passagère en vue d'acquérir la vie éternelle ; sujet compliqué, très-riche, illustré par les grands et nombreux travaux d'une foule de grands hommes, mais que j'ai dû resserrer en un seul livre, pour y faire voir une trinité qu'on ne peut, cependant, pas encore appeler l'image de Dieu.

CHAPITRE VIII.

C'EST DANS LA PARTIE PRINCIPALE DE L'ÂME QU'IL FAUT CHERCHER LA TRINITÉ QUI EST L'IMAGE DE DIEU.

Nous voici maintenant arrivé à ce point de la discussion où nous devons, d'après notre plan, étudier la partie principale de l'âme humaine, celle par laquelle elle connaît Dieu ou peut le connaître, afin d'y découvrir l'image de Dieu, car, bien que l'âme humaine ne soit pas de même nature que Dieu, cependant l'image de la plus parfaite de toutes les natures doit se chercher et se trouver dans ce qu'il y a de plus parfait dans notre nature.

Mais d'abord, il faut considérer l'âme en elle-même, avant toute participation à la divinité et y trouver l'image de Dieu.

Nous avons dit que, quoique privée, par sa faute, de l'amitié de Dieu, quoique dégradée et difforme, elle est, cependant, restée l'image de Dieu[790].

Elle est, en effet, son image par le seul fait qu'elle est capable de le connaître et de le posséder. Avantage immense qu'elle ne doit qu'à l'honneur d'être l'image de Dieu.

Voilà donc que l'âme se souvient d'elle-même, qu'elle se comprend, qu'elle s'aime. Dès lors, nous découvrons une trinité. Non pas Dieu encore, mais son image.

[790] Ch., IV.

La mémoire n'a pas tiré du dehors ce qu'elle contient. L'intelligence n'a pas trouvé au dehors ce qu'elle voit, à l'instar de l'œil du corps. La volonté n'a pas uni au dehors ces deux choses, comme cela arrive pour les objets matériels et l'impression qu'ils produisent dans le regard du spectateur.

Il ne s'agit pas non plus de l'image d'une chose extérieure saisie au vol, cachée dans la mémoire, que la pensée trouve quand elle se tourne de ce côté-là et d'où se forme le regard du souvenir, image et regard que la volonté unit, elle troisième.

Tout cela avait lieu dans ces espèces de trinités que nous avons découvertes dans les objets matériels ou qui sont violemment introduites par eux dans l'homme intérieur au moyen des sens corporels et dont nous avons parlé dans le onzième livre[791].

Il n'est pas davantage question de ce qui se passait ou semblait se passer quand nous parlions de la science déjà établie sur les opérations de l'homme intérieur, mais distincte de la sagesse, science qui renferme ce que l'âme acquiert, soit par la connaissance de l'histoire, comme les faits et les paroles qui ont pris place dans le temps en passant, soit ce qui tient à la nature des choses dans des lieux et des pays particuliers, soit ce qui prend naissance dans l'homme lui-même ou par un enseignement étranger ou en vertu de ses propres pensées, comme la foi par exemple — dont nous avons beaucoup parlé dans le livre treizième — ou les vertus par lesquelles, si elles sont vraies, cette vie mortelle est réglée de manière à mériter l'immortalité bienheureuse que Dieu nous a promise.

Toutes ces choses et d'autres du même genre ont leur place dans le temps et nous ont aidé à voir plus clairement la trinité formée de la mémoire, de la vision et de l'amour.

[791] Ch. II et suiv.

En effet, quelques-unes d'entre elles existent avant d'être connues de ceux qui les apprennent. Elles sont susceptibles d'être connues même avant d'être connues et elles engendrent leur propre connaissance chez ceux qui les apprennent. Les unes sont dans un lieu fixe et les autres ont passé avec le temps.

Au fait celles qui ont passé avec le temps n'existent réellement plus et il n'en reste que certains signes pour la vue ou pour l'ouïe et qui attestent qu'elles ont été et qu'elles ne sont plus. Ces signes sont fixés ou dans un lieu, comme les monuments funéraires et autres de ce genre ; ou dans des écrits dignes de foi, comme le sont les histoires composées par des auteurs sérieux et recommandables ; ou dans l'âme de ceux qui les connaissent déjà. Connues des uns dans ce dernier cas, elles sont susceptibles de l'être pour d'autres, à la connaissance desquels elles sont antérieures, mais qui peuvent les connaître d'après l'enseignement de ceux qui les connaissent.

Toutes ces choses, même quand on les apprend, forment une certaine trinité, par leur nature même qui est susceptible d'être connue, même avant d'être connue, puis par la connaissance qu'en acquiert celui qui les apprend, laquelle commence au moment où il les apprend et enfin par la volonté qui survient en tiers pour unir ces deux termes.

Puis, quand elles sont connues, il se forme, de leur souvenir, dans l'intérieur de l'âme, une autre trinité qui se compose : de leurs images, imprimées dans la mémoire au moment où on les apprenait ; de l'impression qui en résulte dans la pensée, quand le regard du souvenir se tourne vers elles et de la volonté qui vient en tiers unir ces deux choses.

Quant à celles qui prennent leur origine dans l'âme même où jusqu'alors elles n'existaient pas __ comme la foi par exemple et autres choses de ce genre __ bien qu'elles semblent accidentelles comme venant par l'enseignement, elles ne sont, cependant, point extérieures et ni locales comme les objets mêmes à l'existence desquels on croit, mais elles ont leur origine au plus intime de l'âme.

En effet, la foi n'est pas ce que l'on croit, mais ce par quoi l'on croit. L'objet de la foi est cru et la foi est vue. Cependant, comme la foi est dans l'âme et que l'âme existait avant que la foi y fût, celle-ci semble quelque chose d'accidentel et sera rangée parmi les choses passées, quand elle aura disparu devant la claire vue.

Maintenant, elle forme une trinité par sa présence, puisque elle est conservée dans la mémoire, vue et aimée. Dans l'autre vie, elle en formera une autre par certaines traces qu'elle aura laissées dans la mémoire en passant, ainsi que nous l'avons déjà dit plus haut.

CHAPITRE IX.

LA JUSTICE ET LES AUTRES VERTUS CESSENT-ELLES D'EXISTER DANS LA VIE FUTURE ?

On demande si les vertus qui règlent cette vie mortelle, qui prennent naissance dans l'âme — puisque l'âme existait avant de les avoir — cesseront d'exister lorsqu'elles l'auront conduite au bonheur éternel ?

Quelques-uns l'ont pensé et leur opinion se comprend, s'il s'agit des trois vertus de prudence, de force et de tempérance. Quant à la justice, elle est immortelle et dans le ciel elle se perfectionnera en nous plutôt qu'elle ne cessera.

Voici, cependant, ce que le prince de l'éloquence, Cicéron, a dit des quatre vertus dans son dialogue intitulé Hortensius : « S'il nous est donné, au sortir de cette vie, de vivre immortels dans ides îles fortunées, comme la fable nous le dit, à quoi bon l'éloquence, puisqu'il n'y aura plus de tribunaux ? A quoi bon même les vertus ? En effet, nous n'aurons plus besoin de force là où il n'y aura plus ni travail ni péril ; plus de justice, là où il n'y aura plus de bien étranger à convoiter ; plus besoin de tempérance pour modérer des passions qui n'existeront plus ; ni, enfin, de prudence, là où il n'y aura plus à choisir entre le bien et le mal. Nous serons heureux tous ensembles par

la connaissance de la nature et la science, le seul privilège à reconnaître dans la vie même des dieux. Ce qui fait voir clairement que lui seul est désiré par la volonté, tandis que tout le reste tient à la nécessité »[792].

Ainsi, ce grand orateur, en vantant la philosophie, en rappelant ce qu'il avait appris des philosophes et l'expliquant avec talent et modération, prétend que ces quatre vertus ne sont nécessaires que pour cette vie, où les misères et les douleurs abondent sous nos yeux et point du tout dans l'autre vie, s'il est donné d'y être heureux au sortir de celle-ci, mais que les âmes vertueuses y trouveront le bonheur uniquement dans la connaissance et dans la science, c'est-à-dire dans la contemplation de la nature la plus parfaite et la plus aimable, qui n'est autre que celle qui a créé et établi toutes les autres natures.

Or, si la justice consiste à être soumis à son empire, évidemment la justice est immortelle. Elle ne cessera pas d'être au sein de cette félicité, mais elle y atteindra son plus haut degré de perfection et de grandeur.

Peut-être encore les trois autres vertus y subsisteront-elles aussi. La prudence, sans aucun danger d'erreur ; la force, sans la nécessité de supporter les maux ; la tempérance, sans la lutte contre les passions.

La prudence alors consisterait à ne préférer ou à n'égaler aucun bien à Dieu ; la force, à s'attacher à lui avec une fermeté inébranlable ; la tempérance, à ne se complaire en rien de défectueux et de coupable.

Mais quant à la fonction propre de la justice : de venir au secours des malheureux ; à celle de la prudence : de se précautionner contre les embûches ; à celle de la force : de supporter les événements fâcheux ; à celle de la tempérance : de réprimer les jouissances illicites ; il n'en sera plus question là où tout mal sera inconnu.

[792] Cicero, Marcus Tullius. *Hortensius exord*. Fragment 50.

Par conséquent, les opérations de ces vertus, nécessaires pour cette vie mortelle, seront, comme la foi même à laquelle elles se rattachent, rangées parmi les choses passées. Maintenant, elles forment une trinité quand elles sont présentes à notre mémoire, que nous les voyons et que nous les aimons, mais elles en formeront une autre alors, quand, à l'aide de certaines traces qu'elles auront laissées chez nous en passant, nous verrons qu'elles ne sont plus, mais qu'elles ont été trinité qui se composera de ce vestige quelconque conservé dans la mémoire, de la connaissance exacte que nous en aurons et de la volonté qui viendra en tiers unir ces deux choses entre elles.

CHAPITRE X.

COMMENT LA TRINITÉ SE FORME DANS L'ÂME QUI SE SOUVIENT D'ELLE-MÊME, SE COMPREND ET S'AIME.

Parmi les choses temporelles dont nous avons parlé et qui font l'objet de la science, il en est qui sont susceptibles d'être connues avant qu'on ne les connaisse. Comme, par exemple, les choses sensibles qui existent en réalité avant qu'on en ait connaissance. Ou encore, celles qui sont connues par l'histoire.

Il en est d'autres qui commencent dans le moment même, comme quand, par exemple, un objet visible qui n'existait pas du tout, surgit tout à coup devant nos yeux et n'est évidemment pas antérieur à la connaissance que nous en avons; ou encore quand un son se fait entendre et commence et finit en même temps que l'audition de celui qui l'écoute.

Mais les unes et les autres, soit antérieures à la connaissance, soit simultanées, engendrent leur connaissance et n'en sont point engendrées. Et quand, une fois connues et renfermées dans la mémoire, elles sont revues, qui ne voit que ce classement

dans la mémoire est antérieur à la vision résultant du souvenir et à la réunion des deux, formée par la volonté ?

Mais dans l'âme il n'en est pas ainsi. L'âme n'est pas accidentelle pour elle-même, comme si elle était telle par elle-même et qu'il lui vînt d'ailleurs une autre elle-même qu'elle n'était pas d'abord ou du moins comme si, sans venir du dehors, il lui naissait dans elle-même qu'elle était, une autre elle-même qu'elle n'était pas.

Par exemple, comme la foi qui n'était pas dans l'âme et naît dans l'âme qui était déjà âme auparavant. Ou comme quand, postérieurement à la connaissance qu'elle a d'elle-même, elle se voit par le souvenir établie, en quelque sorte, dans sa propre mémoire, comme si elle n'y eût pas été avant de s'y connaître, bien que certainement depuis qu'elle a commencé d'être, elle n'ait jamais cessé de se souvenir d'elle-même, de se comprendre et de s'aimer, ainsi que nous l'avons déjà fait voir.

Par conséquent, lorsqu'elle se tourne vers elle-même par la connaissance, il se forme une trinité où déjà on peut découvrir le verbe, car il est formé de la pensée et la volonté les unit l'un à l'autre. C'est donc là surtout qu'il faut reconnaître l'image que nous cherchons.

CHAPITRE XI.

SE SOUVIENT-ON MÊME DES CHOSES PRÉSENTES ?

Mais, dira-t-on, que l'âme se souvienne d'elle-même alors qu'elle est toujours présente à elle-même, ce n'est pas de la mémoire. C'est au passé qu'appartient la mémoire et non au présent.

En effet, ceux qui ont traité des vertus, entre autres Cicéron, ont divisé la prudence en trois parties : la mémoire, l'intelligence, la prévoyance, attribuant au passé la mémoire, au présent l'intelligence et à l'avenir la prévoyance, qui n'est infaillible que

chez ceux qui connaissent les choses futures, privilège refusé aux hommes, à moins qu'il ne leur vienne d'en haut comme aux prophètes.

Aussi, le sage, en parlant des hommes, a dit : « Les pensées des hommes sont timides et nos prévoyances sont incertaines »[793].

Mais la mémoire est certaine du passé et l'intelligence du présent. Du présent immatériel, bien entendu, car les objets corporels sont présents aux yeux du corps.

Quant à celui qui prétend qu'on ne se souvient pas du présent, qu'il veuille bien écouter ce qu'en ont dit les écrivains profanes eux-mêmes, plus occupés de la justesse des expressions que de l'exactitude des pensées, du style que de la vérité : « Ulysse ne peut souffrir de telles horreurs et il ne s'oublie point lui-même dans un danger si pressant »[794].

En disant qu'Ulysse ne s'oublia pas lui-même, Virgile a-t-il entendu dire autre chose sinon qu'il se souvint de lui-même ? Et cependant, si la mémoire ne s'appliquait pas aux choses présentes, Ulysse n'aurait pu se souvenir de lui, puisqu'il était toujours présent à lui-même.

Ainsi donc, comme, par rapport au passé, on appelle mémoire la faculté d'y revenir par la pensée et de s'en souvenir, de même, par rapport au présent — ce que l'âme est toujours pour elle-même — on peut, avec raison, appeler mémoire la faculté d'être présente à elle-même de manière à ce qu'elle puisse être comprise par sa propre pensée et à ce que ces deux choses soient unies entre elles par l'amour qu'elles se portent.

[793] Sagesse IX, 14.
[794] Énéide, liv., III, V. 628 et 629.

CHAPITRE XII.

LA TRINITÉ QUI SE FORME DANS L'ÂME EST L'IMAGE DE DIEU QUAND L'ÂME SE SOUVIENT DE DIEU, LE COMPREND ET L'AIME ET C'EST QUI FORME PROPREMENT LA SAGESSE.

Ce n'est pas parce que l'âme se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime elle-même, que la trinité qu'elle renferme est l'image de Dieu, mais parce qu'elle peut aussi se souvenir de Celui qui l'a créée, le comprendre et l'aimer.

C'est par là qu'elle devient sage. Si elle ne le fait pas, elle a beau se souvenir d'elle-même, se comprendre et s'aimer elle-même, mais elle est insensée.

Qu'elle se souvienne donc du Dieu à l'image duquel elle a été faite, qu'elle le comprenne et qu'elle l'aime. En deux mots, qu'elle honore le Dieu incréé, qui l'a créée capable de le comprendre et qu'elle peut posséder.

C'est pour cela qu'il est écrit : « Honorer le Seigneur, voilà la sagesse »[795].

Ce n'est point par sa propre lumière que l'âme sera sage, mais par participation à cette lumière souveraine et, là où elle sera immortelle, elle règnera au sein du bonheur. Ainsi entendue, la sagesse de l'homme n'est autre chose que la sagesse de Dieu. C'est alors seulement qu'elle est vraie, car la sagesse humaine n'est que vanité.

Mais ce n'est point dans le même sens que Dieu est sage, car il ne l'est pas par participation à lui-même, comme l'âme l'est par participation à Dieu. Mais comme on appelle justice de Dieu, non-seulement celle par laquelle il est juste, mais encore celle qu'il communique à l'homme quand il justifie l'impie. Celle dont parle l'Apôtre quand il dit, à propos de certains juifs : « Ignorant la justice de Dieu et cherchant à établir la leur, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu »[796].

[795] Job XXVIII, 28.
[796] Romains X, 3.

Ainsi, peut-on dire de certains hommes : Ignorant la sagesse de Dieu et cherchant à établir la leur, ils ne se sont pas soumis à la sagesse de Dieu.

Il y a donc une nature incréée qui a créé toutes les natures grandes et petites, plus parfaite, sans aucun doute, que tout ce qu'elle a créé et, par conséquent, que cette nature raisonnable et intelligente dont nous parlons et qui est l'âme de l'homme, créée à l'image de son Auteur. Or, cette nature plus parfaite que toutes les autres c'est Dieu.

Et « Dieu n'est pas loin de chacun de nous », comme dit l'Apôtre, qui ajoute aussitôt : « car c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes »[797].

S'il s'agissait ici du corps, on pourrait comprendre que l'Apôtre parle du monde matériel, car là aussi notre corps vit, se meut et existe. C'est donc de l'âme faite à l'image de Dieu qu'il faut entendre ces paroles, dans un sens plus digne, qui n'ait pas trait au monde visible, mais au monde invisible, car est-il une créature qui ne soit en Celui dont les divines Écritures nous disent : « Puisque c'est de lui et par lui et en lui que sont toutes choses ? »[798]

Or, si tout est en lui, en qui peut vivre ce qui vit et se mouvoir ce qui se meut, sinon en Celui en qui tout est ?

Cependant, tous les hommes ne sont pas avec lui comme y était celui qui lui disait : « Je suis toujours avec vous »[799].

Ni lui-même n'est point avec tous dans le sens où nous disons : « Le Seigneur soit avec vous ».

C'est donc un grand malheur pour l'homme de ne pas être avec Celui sans lequel il ne peut être, car il ne peut, évidemment, être sans Celui en qui il est. Cepen-

[797] Actes XVII, 27 et 28.
[798] Romains XI, 36.
[799] Psaume LXXII, 23.

dant, s'il ne s'en souvient pas s'il ne le comprend pas et ne l'aime pas, il n'est pas avec lui.

Or, il n'est pas possible de rappeler à quelqu'un ce qu'il a complètement oublié.

CHAPITRE XIII.

COMMENT ON PEUT OUBLIER DIEU ET S'EN SOUVENIR.

Prenons un exemple dans le monde visible.

Quelqu'un que tu ne reconnais pas te dit : Tu me connais et, pour fixer ton esprit, il te rappelle où, quand et comment tu l'as connu. Si tu ne le reconnais pas après toutes les indications propres à réveiller ta mémoire, c'est que tu l'as oublié au point que tout souvenir en est effacé dans ton esprit. Il ne te reste pas autre chose à faire que de croire, sur sa parole, que tu l'as réellement connu et encore faut-il pour cela que celui qui te parle te paraisse digne de foi. Mais si tu t'en souviens, tu rentres immédiatement dans ta mémoire et tu y trouves ce que l'oubli n'avait pas encore entièrement effacé.

Revenons maintenant au sujet que nous avons voulu éclaircir par cette comparaison tirée de la société humaine.

Entre autres choses, nous lisons dans le psaume neuvième : « Que les impies soient précipités dans l'enfer, toutes les nations qui oublient Dieu »[800].

Et, d'autre part, on lit dans le psaume vingt et unième : « Tous les peuples de la terre se souviendront et se tourneront vers le Seigneur »[801].

[800] Psaume IX, 18.
[801] Psaume XXI, 28.

Ces nations n'avaient donc pas oublié Dieu jusqu'au point qu'on ne pût en réveiller le souvenir chez elles. Mais, en oubliant Dieu, comme si elles eussent oublié leur vie, elles s'étaient tournées vers la mort, c'est-à-dire vers l'enfer. Puis, se souvenant, elles se tournent vers le Seigneur, comme si elles eussent revécu, en se rappelant leur vie qu'elles avaient oubliée.

On lit encore, dans le psaume quatre-vingt-treizième : « Comprenez maintenant, vous qui êtes insensés au milieu du peuple, hommes stupides, devenez donc enfin sages. Quoi ! Celui qui forma l'oreille, n'entendra pas ? Etc. »[802]

Ceci s'adresse à ceux qui, faute de comprendre Dieu, en disent des choses qui n'ont point de sens.

CHAPITRE XIV.

L'ÂME, EN S'AIMANT CONVENABLEMENT, AIME DIEU ET SI ELLE NE L'AIME PAS, ON DOIT DIRE QU'ELLE SE HAIT ELLE-MÊME. QU'ELLE SE TOURNE VERS DIEU POUR SE SOUVENIR DE LUI, LE COMPRENDRE, L'AIMER ET, PAR LA MÊME, ÊTRE HEUREUSE.

Nous trouvons, dans les divines Écritures, une multitude de textes sur l'amour de Dieu. Là aussi on comprend parfaitement ces deux points : que personne n'aime ce dont il ne se souvient pas, ni ce qu'il ignore entièrement.

De là, ce commandement principal et si connu : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu »[803].

Telle est la nature de l'âme humaine, que toujours elle se souvient d'elle-même, que toujours elle se comprend et s'aime elle-même. Mais, comme celui qui hait quelqu'un cherche à lui nuire, ainsi a-t-on raison de dire que l'âme se hait quand elle

[802] Psaume XCIII, 8 et 9.

se nuit. Elle se veut du mal sans le savoir, ne pensant pas que ce qu'elle veut lui est nuisible et, cependant, elle se veut réellement du mal quand elle veut ce qui lui nuit.

Voilà pourquoi il est écrit : « Celui qui aime l'iniquité, hait son âme »[804].

Celui donc qui sait s'aimer, aime Dieu, mais celui qui n'aime pas Dieu, s'aimât-il d'ailleurs — c'est l'instinct de la nature — peut passer, à juste titre, pour se haïr, puisqu'il agit contre son intérêt et se poursuit lui-même comme un ennemi.

Erreur effrayante ! Tous veulent ce qui leur est avantageux, mais beaucoup ne font que ce qui leur est le plus funeste !

Le poète a décrit une maladie semblable chez les animaux muets.

« Grands Dieux ! Épargnez aux bons et gardez aux méchants de pareilles erreurs ! Ces malheureux se mordaient et se déchiraient les membres d'une dent forcenée »[805].

Ce n'était là qu'une maladie du corps. Pourquoi le poète l'appelle-t-il une erreur, sinon parce que tout animal est porté par la nature à se protéger autant qu'il le peut et que, sous l'empire de ce mal, ceux-là déchiraient les membres mêmes qu'ils auraient voulu conserver ?

Or, quand l'âme aime Dieu et, par conséquent, comme nous l'avons dit, se souvient de lui et le comprend, on lui donne avec raison l'ordre d'aimer son prochain comme soi-même, car ce n'est plus d'un amour vicieux, mais raisonnable, qu'elle s'aime quand elle aime Dieu. Dieu qui non-seulement l'a faite à son image, mais la renouvelle en détruisant le vieil homme, la réforme quand elle était déformée, la rend heureuse de malheureuse qu'elle était.

---

[803] Deutéronome VI, 5.
[804] Psaume X, 6.
[805] Virgile. *Géorgiques*. III, 513, 514.

Eh bien ! Qu'elle s'aime tellement que, dans l'alternative, elle aimerait mieux perdre tout ce qui est au-dessous d'elle que de périr elle-même, cependant, en abandonnant Celui qui est au-dessus d'elle — pour qui seul elle pourrait conserver sa force afin de jouir de sa lumière, comme le chante le Psalmiste : « Je conserverai ma force pour vous »[806] et, ailleurs : « Approchez-vous de lui et vous serez éclairés »[807] — en l'abandonnant, dis-je, elle est devenue si faible, si ténébreuse que, descendant au-dessous d'elle-même à des choses qui ne sont pas ce qu'elle est et auxquelles elle est supérieure, elle s'est misérablement prostituée à des amours qu'elle ne peut vaincre et à des erreurs dont elle ne sait plus se dégager.

Ce qui fait que, pénitente par l'effet de la compassion divine, elle s'écrie par la voix du Psalmiste : « Ma force m'a abandonné et la lumière de mes yeux n'est plus avec moi »[808].

Cependant, au milieu de ces tristes suites de l'infirmité et de l'erreur, elle n'a pu perdre ce que la nature lui a donné : la faculté de se souvenir, de se comprendre et de s'aimer.

Voilà pourquoi le Psalmiste a pu dire ce que je citais plus haut : « Quoique l'homme marche en image, cependant il s'agite en vain. Il amasse des trésors et il ne sait qui les recueillera »[809].

Pourquoi, en effet, amasse-t-il des trésors, sinon parce que sa force l'a abandonné, cette force par qui il possédait Dieu et n'avait besoin de rien ? Et pourquoi ne sait-il pour qui il amasse, sinon parce que la lumière de ses yeux n'est plus avec lui ?

C'est pourquoi il ne voit pas ce que dit la vérité : « Insensé, cette nuit même on te redemandera ton âme et ce que tu as amassé, à qui sera-t-il ? »[810]

[806] Psaume LVIII, 10.
[807] Psaume XXXIII, 6.
[808] Psaume XXXVII, 11.

Cependant, comme cet homme marche encore en image et comme son âme conserve toujours la mémoire, l'intelligence et l'amour de soi-même, si on lui disait qu'il ne peut tout garder et qu'on le mît dans l'alternative ou de perdre les trésors qu'il a amassés ou de perdre son âme, serait-il donc assez fou pour ne pas préférer son âme à ses trésors ?

Les trésors trop souvent corrompent l'âme, mais l'âme que les trésors n'ont pas corrompue vit plus facilement et plus librement sans trésors. Et peut-on posséder des trésors autrement que par l'âme ?

Si l'enfant au berceau, quoique né au sein de l'opulence et maître de tout ce qui lui appartient de droit ne possède rien parce que son âme est aux langes, comment quelqu'un privé de son âme pourra-t-il rien posséder ?

Mais, pourquoi parler de trésors que tout le monde, dans l'alternative, aimera mieux perdre que de perdre son âme ?

Il n'est personne qui les mette au dessus, personne même qui les estime à l'égal des yeux du corps, qui ne sont pas une propriété rare comme celle de l'or, mais en vertu desquels tout homme possède le ciel, car, par les yeux du corps, tout homme prend possession de tout ce qui lui fait plaisir à voir.

Qui donc, dans le cas où il ne pourrait garder les uns et les autres et serait obligé de perdre ses yeux ou ses trésors, ne sacrifierait ses trésors à ses yeux ? Et, pourtant, s'il était placé dans la même alternative pour ses yeux et son âme, qui ne voit qu'il préférerait son âme à ses yeux ?

L'âme sans les yeux est encore une âme humaine et, sans l'âme, les yeux de la chair sont des yeux de bête. Or, qui n'aimerait mieux être un homme privé de la vue, qu'un animal doté de la vue ?

---

[809] Psaume XXXVIII, 7.
[810] Luc XII, 20.

Je dis tout ceci pour faire comprendre, en peu de mots, aux personnes les moins intelligentes qui pourraient lire ou entendre lire ces pages, combien l'âme s'aime elle-même, encore qu'elle soit faible et qu'elle s'égare à aimer et à poursuivre à tort ce qui est au-dessous d'elle.

Or, elle ne pourrait pas s'aimer si elle s'ignorait absolument, c'est-à-dire si elle ne se souvenait pas d'elle-même et ne se comprenait pas et ce titre d'image de Dieu lui donne une telle puissance qu'elle peut s'attacher à Celui dont elle est l'image, car tel est son rang, non dans l'espace local, mais dans la hiérarchie des natures, qu'elle n'a que Dieu au-dessus d'elle et quand elle lui est parfaitement unie, elle ne fait plus qu'un esprit avec lui, ainsi que l'atteste l'Apôtre, quand il dit : « Celui qui s'unit au Seigneur, est un seul esprit avec lui »[811], en ce cas, elle s'élève jusqu'à participer à la nature, à la vérité et au bonheur de Dieu, sans que, pour autant Dieu croisse en nature, en vérité et en bonheur. Quand donc elle sera heureusement unie à cette nature, elle vivra dans l'immutabilité et tout ce qu'elle verra sera immuable pour elle.

C'est alors que, suivant la promesse de la divine Écriture, ses désirs seront rassasiés de bonheur[812] et d'un bonheur immuable, au sein de la Trinité, son Dieu, dont elle est l'image et, pour que cette image ne puisse plus être altérée, elle sera cachée dans le secret de la face divine[813] et remplie par elle d'une telle abondance qu'elle n'éprouvera plus jamais de plaisir à pécher.

Mais ici-bas, quand elle se voit, elle ne voit point une chose immuable.

[811] I Corinthiens VI, 17.
[812] Psaume CII, 5.
[813] Psaume XXX, 21.

CHAPITRE XV.

QUOIQUE L'ÂME ESPÈRE LE BONHEUR, ELLE NE SE SOUVIENT, CEPENDANT, PAS DE CELUI QU'ELLE A PERDU, MAIS BIEN DE DIEU ET DES LOIS DE LA JUSTICE.

L'âme ne met certainement pas en doute qu'elle est malheureuse et qu'elle espère être heureuse et elle n'espère le bonheur que parce qu'elle est sujette au changement. Si elle n'y était pas sujette, elle ne pourrait pas passer de la misère au bonheur, comme elle tombe du bonheur dans la misère. Et qui aurait pu la rendre misérable sous un Dieu tout-puissant et bon, sinon son péché et la justice de son Maître ? Et qui peut la rendre heureuse, sinon son propre mérite et la récompense de son Seigneur ?

Mais son mérite est l'effet de la grâce de Celui-là même dont le bonheur sera sa récompense. Elle ne peut, en effet, se donner à elle-même la justice qu'elle a perdue et qu'elle n'a plus. L'homme l'avait reçue au moment de sa création et il l'a perdue par son péché. Il la reçoit donc, pour mériter, par elle, de recevoir le bonheur.

Ainsi, c'est en toute vérité que l'Apôtre dit à l'âme, comme si elle commençait à se glorifier d'un avantage qui lui fût propre : « Et qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Que si tu l'as reçu, pourquoi t'en glorifies-tu comme si tu ne l'avais pas reçu ?»[814]

Mais quand elle se souvient bien de Dieu, après avoir reçu son Esprit, elle sent parfaitement — car elle l'apprend par une communication intime du Maître — qu'elle ne peut se relever que par un effet gratuit de son amour et qu'elle n'a pu tomber que par l'abus de sa propre volonté.

A coup sûr, elle ne se souvient pas de son bonheur. Ce bonheur a été et n'est plus. Elle l'a complètement oublié et voilà pourquoi le souvenir ne peut en être réveillé.

[814] I Corinthiens IV, 7.

Mais elle s'en rapporte là-dessus aux Écritures de son Dieu, si dignes de foi, écrites par son prophète, racontant la félicité du paradis et exposant, d'après la tradition historique, le premier bonheur et la première chute de l'homme.

Seulement elle se souvient du Seigneur son Dieu, car celui-là est toujours. Il n'a pas été pour ne plus être, il n'est pas pour cesser d'être un jour. Mais, comme jamais il ne cessera d'être, ainsi a-t-il toujours existé. Et il est tout entier partout. C'est pourquoi l'âme vit, se meut et est en lui[815], c'est pourquoi aussi elle peut se souvenir de lui.

Non qu'elle s'en souvienne pour l'avoir connu dans Adam ou quelque autre part avant cette vie ou quand il la formait pour animer le corps. Non, elle ne se rappelle rien de cela. Tout cela est effacé par l'oubli.

Mais elle s'en souvient pour se tourner vers le Seigneur comme vers la lumière qui la frappait encore, en un certain sens, même quand elle se détournait de lui. Voilà comment les impies eux-mêmes pensent à l'éternité et blâment et approuvent, avec raison, bien des choses dans la conduite des hommes.

Or, d'après quelles règles jugent-ils, sinon d'après celles qui enseignent à bien vivre, bien qu'eux-mêmes ne vivent pas comme ils le devraient ? Et où les voient-ils ces règles ?

Ce n'est pas dans leur propre nature, puisque, évidemment, ces sortes de choses se voient par l'âme et que leurs âmes sont sujettes à changement, tandis que ces règles sont immuables, comme le voit quiconque est capable de le lire en elles-mêmes.

Ce n'est point non plus dans l'état de leur âme, puisque ce sont des règles de justice et qu'il est constant que leurs âmes vivent dans l'injustice.

[815] Cf. Actes XVII, 28.

Où ces règles sont-elles écrites ? Où l'homme injuste reconnaît-il ce qui est juste ? Où voit-il qu'il faut avoir ce qu'il n'a pas ?

Oui, où sont écrites ces lois, sinon dans le livre de cette lumière qu'on appelle la vérité ?

C'est de là que dérive toute loi juste et qu'elle se transporte dans le cœur de l'homme qui pratique la justice. Non par déplacement, mais par une sorte d'empreinte, comme l'image de l'anneau passe dans la cire et ne la quitte plus.

Quant à celui qui ne pratique pas et voit, cependant, ce qu'il faut pratiquer, c'est lui qui se détourne de cette lumière, mais en reste, néanmoins, frappé.

Pour celui qui ne voit pas comment il faut vivre, il est plus excusable de pécher, parce qu'il ne transgresse pas de loi connue. Mais il est, quelquefois, atteint aussi par l'éclat de cette vérité présente partout, quand on l'instruit et qu'il croit.

CHAPITRE XVI.

COMMENT L'IMAGE DE DIEU SE RÉFORME DANS L'HOMME.

Or, ceux qui se souviennent de Dieu pour se tourner vers lui et se détourner de la difformité qui, au moyen des passions mondaines, les rendait conformes à ce siècle, se réforment sur ce point, en écoutant cette parole de l'Apôtre : « Ne vous conformez point à ce siècle, mais réformez-vous par le renouvellement de votre esprit »[816].

Dès lors, l'image commence à être réformée par Celui qui l'a formée, car elle ne peut pas se réformer elle-même, comme elle a pu se déformer.

[816] Romains XII, 2.

L'Apôtre dit encore, ailleurs : « Renouvelez-vous dans l'esprit de votre âme et revêtez-vous de l'homme nouveau qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité »[817].

Ces expressions : « Créé selon Dieu », ont le même sens que ce qui est dit en un autre endroit : « A l'image de Dieu »[818].

Mais, en péchant, l'homme a perdu la justice et la sainteté de la vérité. Voilà pourquoi l'image a perdu sa forme et sa couleur. Mais il la reprend, quand il est réformé et renouvelé.

Quant à ces mots : « L'esprit de votre âme », on ne doit pas les entendre en ce sens qu'il y ait ici deux choses distinctes, l'âme et l'esprit de l'âme. Mais cela veut dire que, si toute âme est esprit, tout esprit n'est pas âme.

En effet, Dieu est aussi Esprit[819], bien qu'il ne se renouvelle pas, puisqu'il ne peut vieillir.

Il y a donc, dans l'homme, un esprit qui n'est pas l'âme et auquel appartiennent les ressemblances imaginaires du corps. C'est de celui-là que l'Apôtre dit aux Corinthiens : « Car si je prie de la langue, mon esprit prie, mais mon âme est sans fruit »[820].

Il parle ici de ce qu'on prononce sans le comprendre et qui ne peut s'exprimer si les images des mots matériels n'ont produit d'abord la pensée de l'esprit avant les sons de la bouche.

L'âme de l'homme s'appelle aussi esprit. C'est pourquoi on lit dans l'Évangile : « Et la tête inclinée, il rendit l'esprit »[821], ce qui veut dire que la mort corporelle eut lieu par le départ de l'âme.

---

[817] Éphésiens IV, 23 et 24.
[818] Genèse I, 27.
[819] Jean IV, 24.
[820] I Corinthiens XIV, 14.
[821] Jean XIX, 30

On parle encore de l'esprit de l'animal, expression que le livre de Salomon, l'Ecclésiaste, emploie de la manière la plus formelle : « Qui sait si l'esprit des enfants des hommes monte en haut et si l'esprit des bêtes descend en bas dans la terre ? »[822]

Il est aussi écrit dans la Genèse que toute chair « ayant en elle un esprit de vie » périt dans le déluge[823].

Le vent, chose évidemment matérielle, porte encore le nom d'esprit, car on lit dans les psaumes : « Feu, grêle, neige, glace, esprit de tempête »[824].

Le mot esprit ayant donc tant de significations diverses, l'Apôtre entend ici par l'esprit de l'âme, l'esprit qui s'appelle l'âme.

C'est dans un sens analogue que le même Apôtre dit, ailleurs : « Par le dépouillement de votre corps de chair »[825]. Non qu'il entende par là deux choses différentes, comme si la chair était distincte du corps, mais le mot corps s'appliquant à une foule d'objets qui ne sont pas chair — en dehors de la chair il y a beaucoup de corps célestes et terrestres — il s'est servi de l'expression corps de chair, pour désigner le corps qui est chair. C'est ainsi qu'il appelle esprit de l'âme l'esprit qui est l'âme.

En un autre endroit, il a désigné l'image plus expressément, prescrivant le même ordre en d'autres termes : « Dépouillez le vieil homme avec ses œuvres et revêtez l'homme nouveau, qui se renouvelle par la connaissance de Dieu, selon l'image de celui qui l'a créé »[826].

D'un côté on lit : « Revêtez l'homme nouveau qui a été créé selon Dieu » et de l'autre : Revêtez l'homme nouveau qui se renouvelle selon l'image de celui qui l'a créé ». Là, l'Apôtre dit : « Selon Dieu » et ici : « Selon l'image de celui qui l'a créé ».

---

[822] Ecclésiaste III, 21.
[823] Genèse VII, 22.
[824] Psaume CXLVIII, 8.
[825] Colossiens II, 11.
[826] Colossiens III, 9 et 10.

Là encore : « Dans la justice et la sainteté de la vérité » et ici : « Par la connaissance de Dieu ».

Ce renouvellement a donc lieu par la réformation de l'âme selon Dieu ou selon l'image de Dieu. Si l'Apôtre dit « selon Dieu » c'est pour exclure l'idée qu'elle puisse être réformée selon une autre créature et s'il dit « selon l'image de Dieu », c'est pour faire entendre que le renouvellement a lieu là où est l'image de Dieu, c'est-à-dire dans l'âme.

C'est dans un sens analogue que nous disons mort selon le corps et non selon l'esprit, le juste qui sort de son corps dans son état de fidélité.

Et que veut dire mort selon le corps, sinon mort par le corps ou dans le corps et non par l'âme ou dans l'âme ? Ou encore quand nous disons : Il est beau selon le corps ou fort selon le corps et non selon l'âme, qu'entendons-nous dire sinon : Il est beau ou fort par le corps et non par l'âme ?

Et ainsi d'une multitude de locutions de ce genre. Ainsi nous n'entendons pas ces expressions : « Selon l'image de celui qui l'a créé », en ce sens que l'image selon laquelle l'homme est renouvelé, soit différente de celle qui est renouvelée.

CHAPITRE XVII.

COMMENT L'IMAGE DE DIEU SE RENOUVELLE DANS L'ÂME, EN ATTENDANT QUE LA RESSEMBLANCE DE DIEU SE PERFECTIONNE EN ELLE DANS LA BÉATITUDE.

Sans doute ce second renouvellement ne se fait pas immédiatement au moment même de la conversion, comme le premier s'opère sur-le-champ au moment du baptême par la rémission de tous les péchés, dont il ne reste rien qui ne soit remis.

Mais comme autre chose est d'être guéri de la fièvre, autre chose de recouvrer les forces abattues par la fièvre ou, encore, autre chose de tirer le trait du corps, autre chose de fermer la blessure qu'il a causée, de même, le premier pas vers la guérison

est d'écarter la cause du mal, ce qui s'obtient par la rémission de tous les péchés et le second, de guérir la maladie elle-même, ce qui a lieu par le progrès insensible dans le renouvellement de l'image.

Le Psalmiste nous indique cette double opération quand il dit d'abord : « Qui pardonne toutes les iniquités » — effet du baptême — puis : « qui guérit toutes les langueurs »[827], par des progrès quotidiens, pendant que l'image se renouvelle.

C'est ce que l'Apôtre exprime très-clairement en ces termes : « Bien qu'en nous l'homme extérieur se détruise, cependant, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour »[828] .

Or, « il se renouvelle par la connaissance de Dieu », c'est-à-dire « dans la justice et la sainteté de la vérité », d'après les textes mêmes de l'Apôtre que j'ai cités plus haut.

Celui donc qui se renouvelle par la connaissance de Dieu, par la justice et la sainteté de la vérité et fait des progrès de jour en jour, reporte ses affections du temps à l'éternité, du visible à l'invisible, des choses charnelles aux choses spirituelles. Il met toute son ardeur à réprimer et à affaiblir sa passion pour celles-là, à fortifier son amour pour celles-ci. Mais il ne réussit que dans la mesure où Dieu l'aide, car le Sauveur lui-même l'a dit : « Sans moi vous ne pouvez rien faire »[829].

Quiconque sera surpris par le dernier jour de sa vie dans cette foi au Médiateur, dans ces progrès et ces succès, sera conduit au Dieu qu'il a honoré pour recevoir de lui sa perfection, il sera accueilli par les saints anges et reprendra, à la fin du monde, son corps incorruptible et non pour le châtiment, mais pour la gloire. Alors, la ressem-

[827] Psaume CII, 3.
[828] II Corinthiens IV, 16.
[829] Jean XV, 5.

blance de Dieu sera parfaite dans cette image, puisque la vision de Dieu y sera parfaite.

C'est de quoi parle l'Apôtre quand il dit : « Nous voyons maintenant à travers un miroir en énigme, mais alors nous verrons face à face »[830]. Et encore : « Pour nous, contemplant à face découverte la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur »[831] et c'est ce qui arrive dans ceux qui font de jour en jour des progrès dans le bien.

CHAPITRE XVIII.

FAUT-IL, D'APRÈS LES PAROLES DE SAINT JEAN, VOIR AUSSI, DANS L'IMMORTALITÉ DU CORPS, NOTRE FUTURE RESSEMBLANCE AVEC LE FILS DE DIEU ?

L'apôtre Jean dit : « Mes bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, mais on ne voit pas encore ce que nous serons. Nous savons que, lorsqu'il apparaîtra, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est »[832].

D'après ce texte, on voit que la ressemblance avec Dieu sera parfaite dans son image, quand celle-ci aura reçu la pleine vision de la divinité. Du reste, ces paroles de l'apôtre Jean semblent s'appliquer même à l'immortalité du corps, car ici aussi nous serons semblables à Dieu, mais à Dieu le Fils seulement, puisque seul entre les personnes de la Trinité, il a pris un corps, dans lequel il est mort et ressuscité et qu'il a introduit dans le séjour éternel.

Ce sera donc encore l'image de Dieu, quand nous aurons, comme lui, un corps immortel et que nous serons, sous ce point de vue, conformes à l'image, non du Père

[830] I Corinthiens XIII, 12.
[831] II Corinthiens III, 18.
[832] I Jean III, 2.

ou du Saint Esprit, mais du Fils seulement, puisque c'es de lui seul qu'il est dit : « Le Verbe a été fait chair »[833], comme le maintient la foi orthodoxe.

De là, ces paroles de l'Apôtre : « Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût lui-même le premier-né entre beaucoup de frères »[834]. C'est-à-dire « premier-né d'entre les morts », comme le dit le même Apôtre[835].

Par la mort, la chair a été semée dans l'abjection et est ressuscitée dans la gloire.

Selon cette image du Fils, à laquelle nous devenons conformes par l'immortalité de notre corps, nous faisons ce que conseille encore l'Apôtre : « Comme donc nous avons porté l'image du terrestre, portons aussi l'image du céleste »[836], afin de croire véritablement et d'espérer inébranlablement qu'après avoir été mortels selon Adam, nous serons immortels selon le Christ.

C'est ainsi que nous pouvons porter la même image que lui. Non encore dans la vision, mais dans la foi. Non encore en réalité, mais en espérance, car c'était de la résurrection que l'Apôtre parlait en disant cela.

[833] Jean I, 14.
[834] Romains VIII, 29.
[835] Colossiens I, 18.
[836] I Corinthiens XV, 43-49.

CHAPITRE XIX.

C'EST BIEN PLUTOT DE NOTRE PARFAITE RESSEMBLANCE AVEC LA TRINITÉ DANS LA VIE ÉTERNELLE QU'IL FAUT ENTENDRE LES PAROLES DE SAINT JEAN. LA SAGESSE EST PARFAITE AU SEIN DE LA BÉATITUDE.

Quant à l'image dont il est dit : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance »[837], comme le texte ne dit pas à mon image ni à ton image, nous croyons que l'homme a été fait à l'image de la Trinité et nous avons mis toute la diligence possible à le bien comprendre.

C'est donc plutôt en ce sens qu'il faut entendre ce que dit l'apôtre saint Jean : « Nous serons semblables à lui, quand nous le verrons tel qu'il est », parce que ce mot « lui » se rapporte à Celui dont il a dit : « Nous sommes les enfants de Dieu »[838].

Et l'immortalité de la chair s'opérera au moment même de la résurrection, d'après le témoignage de saint Paul : « En un clin d'œil, au son de la dernière trompette, les morts ressusciteront incorruptibles et nous, nous serons changés »[839].

En effet, en un clin d'œil, avant le jugement, ce corps animal qui est semé maintenant dans l'infirmité, dans la corruption et l'abjection, ressuscitera spirituel, dans la force, dans l'incorruptibilité et dans la gloire[840]. Et l'image qui se renouvelle de jour en jour, non extérieurement, mais intérieurement, dans l'esprit de l'âme, par la connaissance de Dieu, sera perfectionnée par la vision, qui aura lieu alors, après le jugement, « face à face » et qui maintenant avance à travers « un miroir en énigme »[841].

---

[837] Genèse I, 26.
[838] I Jean III, 2.
[839] I Corinthiens XV, 52.
[840] Cf. I Corinthiens XV, 42-44.
[841] I Corinthiens XIII, 12.

C'est de cette perfection qu'il faut entendre ces paroles : « Nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est ». Ce don nous sera fait quand on nous aura dit : « Venez, bénis de mon Père, possédez le royaume préparé pour vous »[842].

Alors l'impie disparaîtra, pour ne pas voir « la majesté du Seigneur »[843], quand ceux qui seront à gauche iront au supplice éternel et que ceux qui seront à droite entreront dans l'éternelle vie[844].

Or, comme l'a dit la vérité, « la vie éternelle, c'est qu'ils vous connaissent, vous seul vrai Dieu et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ »[845].

Cette sagesse contemplative — la même, ce me semble, que celle que les saintes Écritures distinguent de la science sous le nom de sagesse — n'appartient qu'à l'homme, mais l'homme ne l'a point de lui-même. Il la tient de celui dont la participation peut seule rendre l'âme vraiment raisonnable et intelligente.

Cicéron la recommande en ces termes, à la fin de son dialogue d'Hortensius : « Nous qui méditons ces choses jour et nuit, qui exerçons notre intelligence — le regard de l'âme — et veillons à ne point la laisser s'émousser, c'est-à-dire nous qui sommes philosophes, nous avons grand espoir que, si ce que nous sentons et ce que nous goûtons est mortel et périssable, du moins, au terme de notre carrière mortelle, la mort nous sera agréable, que l'anéantissement ne nous sera point pénible, mais sera plutôt le repos de notre vie ou si, selon l'opinion d'anciens philosophes, les plus grands et de beaucoup les plus illustres, nous avons des âmes immortelles et divines, il faut croire qu'elles monteront et rentreront d'autant plus facilement au ciel qu'elles auront mieux

[842] Matthieu XXV, 34.
[843] Isaïe XXVI, 10.
[844] Matthieu XXV, 46.
[845] Jean XVII, 3.

suivi leur carrière, c'est-à-dire cédé à la raison et au désir de savoir et qu'elles seront moins mêlées et embarrassées dans les vices et les erreurs des hommes ».

Puis, dans une courte conclusion, il répète encore la même pensée : « Ainsi donc, pour terminer, enfin, cette discussion, soit que nous désirions une mort paisible après une vie livrée à ces occupations, soit que nous devions passer immédiatement de ce séjour à un autre bien préférable, nous devons consacrer à ces études tous nos travaux et tous nos soins »[846].

Ici, je m'étonne que cet homme, doué d'un si grand génie, promette, au terme de la carrière mortelle, une mort agréable à des philosophes dont le bonheur est la contemplation de la vérité, si ce que nous sentons et ce que nous goûtons est mortel et périssable, comme s'il s'agissait de la mort et de la destruction de quelque chose que nous n'aimerions pas ou que nous haïrions mortellement et dont l'anéantissement nous serait agréable.

Mais il ne tenait point cette doctrine des philosophes dont il fait un si bel éloge. Il l'avait empruntée à la nouvelle Académie où il avait appris à douter des vérités les plus évidentes.

Ce qu'il tenait de ces philosophes « les plus grands et de beaucoup les plus illustres », comme il en convient lui-même, c'est que les âmes sont immortelles. Or, il est à propos d'exciter, par là, des âmes immortelles à poursuivre, jusqu'au terme de cette vie, la carrière de la raison, la recherche de la vérité et à se dégager le plus possible des vices et des erreurs des hommes, afin de faciliter leur retour vers Dieu.

Mais cette carrière, qui consiste dans l'amour et la recherche de la vérité, ne suffit point à des malheureux, c'est-à-dire à des hommes mortels aidés de leur seule raison et privés de la foi au Médiateur. C'est ce que je me suis efforcé de démontrer

[846] Marcus Tullius Cicero. *Hortensius exord*. Fragm.

dans les autres parties de cet ouvrage, particulièrement dans le quatrième et le treizième livre.

LIVRE QUINZIÈME : LA TRINITÉ AU CIEL.

Résumé de ce qui a été dit dans les quatorze livres précédents. — Il faut chercher la Trinité dans les réalités éternelles, immatérielles et immuables, dont la parfaite contemplation nous est promise comme le souverain bonheur. — Nous ne découvrons ici-bas cette Trinité que comme à travers un miroir et en énigme, dans l'image de Dieu qui est en nous, comme une ressemblance obscure et difficile à saisir. C'est ainsi qu'on peut conjecturer et expliquer d'une manière quelconque la génération du Verbe divin par la parole de notre âme, mais avec difficulté, à cause de l'immense différence qui sépare les deux verbes et aussi la procession du Saint-Esprit, par l'amour, lien produit par la volonté.

CHAPITRE PREMIER.

DIEU EST AU-DESSUS DE L'ÂME.

Notre dessein étant d'amener le lecteur à reconnaître le Créateur dans ses créatures, nous sommes arrivé jusqu'à son image, qui est l'homme ; l'homme dans ce qui l'élève au-dessus de tous les animaux, c'est-à-dire dans sa raison ou son intelligence, dans tout ce qu'on peut attribuer à une âme raisonnable ou intelligente, dans tout ce qui est propre à cette chose qu'on appelle esprit ou âme.

C'est par ce mot spécial (*mens*, *animus*), que quelques auteurs latins désignent la partie principale de l'homme, refusée aux animaux, pour la distinguer de l'âme (*anima*), même des animaux. Si nous cherchons quelque chose et quelque chose de vrai, au-dessus de cette nature, nous trouvons Dieu, c'est-à-dire la nature incréée et créatrice.

Que cette nature est Trinité c'est ce que nous devons démontrer, non-seulement aux croyants par l'autorité de las Divines Écritures, mais encore, si cela est possible, aux hommes intelligents, par quelque argument tiré de la raison. La discussion elle-même fera voir, dès le début, pourquoi j'ai dit : si cela est possible.

CHAPITRE II.

IL FAUT CHERCHER SANS CESSE LE DIEU INCOMPRÉHENSIBLE. CE N'EST PAS À TORT QU'ON CHERCHE DANS LA CRÉATURE LES TRACES DE LA TRINITÉ.

Le Dieu même que nous cherchons nous aidera, je l'espère, à tirer quelque fruit de notre travail et à bien comprendre cette pensée du Psalmiste : « Que le cœur de ceux qui cherchent le Seigneur soit dans l'allégresse, cherchez le Seigneur et soyez forts ; cherchez sans cesse sa présence »[847].

En effet, il semble que chercher toujours c'est ne jamais trouver et comment le cœur de ceux qui cherchent sans pouvoir trouver ne sera-t-il pas dans la tristesse plutôt que dans l'allégresse ?

Car le Psalmiste ne dit pas : « que le cœur » de ceux qui trouvent, mais « de ceux qui cherchent le Seigneur, soit dans l'allégresse ».

Et, d'autre part, le prophète Isaïe atteste qu'on peut trouver le Seigneur en le cherchant : « Cherchez le Seigneur et dès que vous l'aurez trouvé, invoquez-le. Puis, quand il sera près de vous, que l'impie abandonne ses voies et l'homme injuste, ses pensées »[848], dit-il.

Or, si en le cherchant, on le trouve, pourquoi nous dit-on : « Cherchez sans cesse sa présence ? »

[847] Psaume CIV, 3 et 4.
[848] Isaïe LV, 6 et 7.

Serait-ce qu'il faut encore le chercher quand on l'a trouvé ?

En effet, c'est ainsi qu'il faut chercher les choses incompréhensibles et ne pas s'imaginer qu'on n'a rien trouvé, quand on a pu découvrir combien ce qu'on cherchait est incompréhensible.

Pourquoi cherche-t-on ce que l'on sait être incompréhensible, sinon parce qu'il ne faut jamais cesser la recherche des choses incompréhensibles tant qu'elle est profitable et qu'on devient toujours meilleur en cherchant un bien si grand, qui est toujours à trouver quand on le cherche et toujours à chercher quand on le trouve ?

Car on le cherche pour goûter plus de joie à le trouver et on le trouve pour avoir plus d'ardeur à le chercher. C'est ici qu'on peut appliquer ce que le livre de l'Ecclésiastique dit de la sagesse : « Ceux qui me mangent ont encore faim, ceux qui me boivent ont encore soif »[849].

On mange, en effet et on boit parce qu'on trouve et comme on a faim et soif, on cherche encore.

La foi cherche, l'intelligence trouve, ce qui fait dire au prophète : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas »[850].

Et, en retour, l'intelligence cherche celui qu'elle a trouvé, car comme chante le Psalmiste : « Le Seigneur a jeté un regard sur les enfants des hommes, pour voir s'il en est un qui ait de l'intelligence et qui cherche Dieu »[851].

C'est donc pour chercher Dieu que l'homme doit avoir de l'intelligence.

Nous nous sommes donc assez arrêté aux créatures pour y reconnaître le Créateur. En effet, « ses perfections invisibles, rendues compréhensibles depuis la création du monde par les choses qui ont été faites, sont devenues visibles »[852].

[849] Ecclésiastique XXIV, 29.
[850] Isaïe VII, 9.
[851] Psaume XIII, 2.

Aussi, le livre de la Sagesse adresse-t-il des reproches à ceux qui, « à la vue des biens visibles, n'ont pu connaître Celui qui est, ni, en considérant les œuvres, reconnaître l'ouvrier, mais qui ont regardé comme des dieux arbitres du monde, le feu, le vent, l'air agité, la multitude des étoiles, les flambeaux du ciel. Que si séduits par leur beauté, ils les ont crus des dieux, qu'ils apprennent combien est plus beau leur Dominateur, puisque, source de la beauté, il les a créés. Et s'ils ont admiré la force et la puissance de ces créatures, qu'ils comprennent, par là, combien est plus puissant celui qui les a faites, car, par la grandeur et la beauté de la créature, il était possible de connaître le Créateur »[853].

J'ai cité ce passage de la Sagesse pour qu'aucun fidèle ne m'accuse d'avoir perdu mon temps et ma peine à chercher dans les créatures certaines espèces de trinités, pour m'élever de là graduellement jusqu'à l'âme de l'homme, en quête de vestiges de cette souveraine Trinité, que nous cherchons quand nous cherchons Dieu.

CHAPITRE III.

COURT RÉSUMÉ DE TOUS LES LIVRES PRÉCÉDENTS.

Mais, comme la nécessité de discuter et de raisonner nous a forcé de dire, dans les quatorze livres précédents, une foule de choses que nous ne pouvons voir d'un seul trait pour les ramener, par une pensée rapide, au but que nous voulons atteindre, je ferai, avec l'aide du Seigneur, tous mes efforts pour résumer en peu de mots et sans discussion tout ce que j'ai dit jusqu'ici et pour placer comme dans un tableau synoptique, non plus les raisons qui ont déterminé les conclusions, mais les conclusions elles-mêmes. Par là, les conséquents ne seront pas assez éloignés de leurs antécédents,

[852] Romains I, 20.
[853] Sagesse XIII, 1-5.

pour les faire oublier et si cela arrivait, un simple coup d'œil rétrospectif suffirait à rafraîchir la mémoire.

Dans le premier livre, l'unité et l'égalité de la souveraine Trinité ont été démontrées d'après les saintes Écritures. Dans le second, le troisième et le quatrième, même sujet, sauf qu'on y a spécialement traité de la mission du Fils et du Saint-Esprit, tout en prouvant que celui qui est envoyé n'est pas pour cela moindre que celui qui l'envoie, puisque la Trinité est égale en tout, également immuable et invisible par sa nature et qu'étant partout, elle opère sans séparation.

Dans le cinquième, en vue de ceux qui pensent que la substance du Père et du Fils n'est pas la même, parce qu'ils s'imaginent que tout ce qu'on dit de Dieu regarde la substance et qu'ainsi engendrer et être engendré ou être engendré et non engendré n'étant pas la même chose, ces termes supposent diversité de substances, il est démontré que tout ce qu'on dit de Dieu ne tombe pas sur la substance, comme s'il s'agissait, par exemple, de la bonté, de la grandeur ou de tout autre attribut essentiel, mais qu'il y a aussi des termes relatifs, c'est-à-dire se rapportant non à Dieu même, mais à quelque chose qu'il n'est pas. Comme Père qui se rapporte à Fils ou Seigneur à la créature qui lui est soumise. Et s'il y a là un sens relatif, c'est-à-dire se rapportant à ce qui n'est pas la substance, ce sens est de plus temporel, comme quand on dit : « Seigneur, vous êtes devenu notre refuge »[854], ce qui ne suppose en Dieu aucun changement et le laisse permanent et immuable dans sa nature ou son essence.

Dans le sixième, on demande comment l'Apôtre a appelé le Christ « vertu de Dieu et sagesse de Dieu »[855], tout en remettant à un examen plus approfondi cette question : Celui par qui le Christ est engendré n'est-il point sagesse, mais seulement Père de sa sagesse ou bien la sagesse a-t-elle engendré la sagesse ?

[854] Psaume LXXXIX, 1.
[855] I Corinthiens I, 24.

Mais, quoi qu'il en puisse être, on a vu, dans ce livre, qu'il y a égalité dans la Trinité, que Dieu n'est point triple, mais Trinité, que le Père et le Fils ne sont point chose double vis-à-vis du Saint-Esprit chose simple et que là, trois ne sont pas quelque chose de plus qu'un. On y a discuté aussi le sens de ces paroles de l'évêque Hilaire : « Éternité dans le Père, beauté dans l'image, usage dans le don ».

Dans le septième livre, on traite la question qui avait été différée et on explique que Dieu, qui a engendré son Fils, n'est pas seulement le Père de sa vertu et de sa sagesse, mais qu'il est lui-même vertu et sagesse et aussi le Saint-Esprit, sans, cependant, qu'il y ait trois vertus et trois sagesses, mais une seule vertu et une seule sagesse, comme il n'y a qu'un seul Dieu et une seule essence.

Puis, on a demandé comment il se fait qu'on dise une essence, trois personnes ou selon certains Grecs, une essence, trois substances et on a trouvé que le besoin de s'exprimer forçait à répondre par un seul mot à cette question : Qu'est-ce que les trois, ces trois que nous confessons en toute vérité, à savoir, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ?

Dans le huitième livre, on a prouvé par des arguments sensibles pour les lecteurs intelligents, que, dans la substance de la vérité, non-seulement le Père n'est pas plus grand que le Fils, mais que les deux ne sont rien de plus grand que le Saint-Esprit ou que deux personnes, que les trois mêmes réunies, ne sont rien de plus grand qu'une seule d'entre elles prise en particulier.

Ensuite, par la vérité que l'intelligence découvre, par le souverain bien de qui tout bien découle, par la justice en vertu de laquelle l'âme juste est aimée même de l'âme qui ne l'est pas, j'ai cherché, autant que je l'ai pu, à faire comprendre cette nature, non-seulement immatérielle, mais encore immuable, qui est Dieu.

Puis, par la charité, qui est le nom même de Dieu, d'après les saintes Écritures[856], j'ai commencé à donner aux lecteurs intelligents une idée quelconque de la Trinité : celui qui aime, celui qui est aimé et l'amour qui les unit.

Dans le neuvième, la discussion s'est établie sur l'image de Dieu, qui est l'homme en tant qu'intelligence et nous y avons trouvé une certaine Trinité : l'âme, la connaissance qu'elle a d'elle-même et l'amour qu'elle a pour elle-même et pour sa propre connaissance : trois choses qui sont démontrées égales et d'une seule essence.

Dans le dixième, ce même sujet a été étudié plus attentivement et plus à fond et nous avons été amené à reconnaître dans l'âme une trinité plus manifeste : sa mémoire, son intelligence et sa volonté. Mais comme il est évident qu'il n'est pas possible à l'âme de ne pas se souvenir d'elle-même, de ne pas se comprendre et de ne pas s'aimer, même quand elle ne pense pas à elle et que, quand elle y pense, elle ne se sépare point, par la pensée, des objets matériels, nous avons différé de parler de la Trinité dont elle est l'image, afin de découvrir une trinité même dans les corps visibles et d'exercer ainsi la sagacité du lecteur.

Dans le onzième livre, nous avons choisi pour sujet de nos raisonnements le sens de l'œil, d'après lequel, sans autre explication, on peut porter sur les quatre autres sens un jugement analogue et nous y avons vu la trinité de l'homme extérieur : les objets vus au dehors, soit, par exemple, un corps exposé au regard ; puis la forme qui en résulte et s'imprime dans l'œil du spectateur et ensuite la volonté qui les unit.

Mais ces trois choses ne sont, évidemment, point égales entre elles, ni de même substance. Puis, dans l'âme elle-même, une autre trinité est résulté des objets extérieurs et comme introduits par la porte des sens ; trinité composée de trois choses de même substance : l'image du corps restée dans la mémoire, l'information qui s'en fait

[856] I Jean IV, 16.

quand la pensée y tourne son regard et la volonté qui les unit l'une à l'autre. Mais cette trinité nous a paru appartenir à l'homme extérieur, puisqu'elle est produite par des sensations venues du dehors.

Dans le douzième, nous avons cru devoir distinguer la sagesse de la science et chercher, dans ce qu'on appelle proprement la science et qui est d'une dignité inférieure, une certaine trinité particulière (*sui generis*) trinité qui appartient déjà, il est vrai, à l'homme intérieur, mais qu'on ne doit point encore appeler ni croire l'image de Dieu.

C'est là l'objet du treizième livre, où le sujet est traité à l'aide de la foi chrétienne.

Dans le quatorzième, la discussion roule sur la vraie sagesse, c'est-à-dire celle qui est un don de Dieu, une communication de Dieu et est distincte de la science. Et, enfin, on arrive à découvrir la Trinité dans l'image de Dieu, c'est-à-dire dans l'âme humaine qui est renouvelée par la connaissance de Dieu selon l'image de Celui qui a créé l'homme[857] à son image[858] et reçoit, ainsi, la sagesse là où se contemplent les vérités éternelles.

CHAPITRE IV.

CE QUE TOUTE CRÉATURE NOUS APPREND DE DIEU.

Cherchons donc la Trinité qui est Dieu dans les réalités éternelles, immatérielles et immuables, dans la parfaite contemplation desquelles on nous promet la vie heureuse, qui ne peut qu'être éternelle.

[857] Cf. Colossiens III, 10.
[858] Genèse I, 27.

L'existence de Dieu ne repose pas seulement sur l'autorité des livres divins, mais tout ce qui nous environne, mais la nature entière à laquelle nous appartenons, nous aussi, proclament l'Être infiniment parfait qui les a créés, qui nous a donné une âme et une raison naturelle, en vertu de laquelle nous voyons qu'il faut préférer ce qui vit à ce qui ne vit pas, ce qui sent à ce qui ne sent pas, ce qui comprend à ce qui ne comprend pas, l'immortel au mortel, la puissance à l'impuissance, la justice à l'injustice, la beauté à la laideur, le bien au mal, l'incorruptible au corruptible, ce qui ne change pas à ce qui change, l'invisible au visible, l'immatériel au matériel, le bonheur au malheur.

Par conséquent, comme nous mettons, sans aucun doute, le Créateur, au-dessus des choses créées, il est nécessaire qu'il possède la vie à un plus haut degré, qu'il connaisse et comprenne tout, qu'il ne soit sujet ni à la mort ni à la corruption, ni au changement; qu'il ne soit point corps, mais esprit et le plus puissant, le plus juste, le plus beau, le meilleur et le plus heureux de tous les esprits.

CHAPITRE V.

COMBIEN IL EST DIFFICILE DE DÉMONTRER LA TRINITÉ PAR LA RAISON NATURELLE.

Tout ce que j'ai dit et tout ce que le langage humain peut exprimer qui soit digne de la Divinité s'applique a toute la Trinité, qui est un seul Dieu et à chacune des personnes de cette même Trinité prise en particulier.

Qui oserait, en effet, affirmer soit de Dieu seul, qui est la Trinité même, soit du Père ou du Fils ou du Saint-Esprit, qu'il ne vit pas, qu'il ne connaît ou ne comprend pas ou que, dans cette même nature où l'on enseigne qu'ils sont égaux, l'un d'eux est mortel ou corruptible ou sujet à changement ou matériel ? Ou bien, qui osera dire que l'un d'eux n'est pas très-puissant, très-juste, très-beau, très-bon, très-heureux ?

Si donc ces choses et toutes celles de ce genre peuvent se dire de la Trinité même et de chacune des personnes en particulier, où et comment découvrirons-nous la Trinité ?

Réduisons donc ces divers points à un petit nombre, car ce qu'on appelle vie, en Dieu, c'est son essence même et sa nature. Dieu ne vit donc que de sa vie, c'est-à-dire de son essence propre.

Or, cette vie n'est point celle de l'arbre, qui n'a ni intelligence ni sentiment. Elle n'est point celle de l'animal, qui possède les cinq sens, il est vrai, mais est privé d'intelligence. La vie qui est Dieu connaît et comprend tout et elle connaît par l'esprit et non par le corps, car Dieu est esprit[859].

Dieu ne connaît pas par le corps, comme les animaux qui ont un corps, car il n'est point composé d'une âme et d'un corps. Par conséquent, c'est une nature simple qui connaît comme elle comprend et comprend comme elle connaît, vu que connaître et comprendre sont, pour elle, la même chose.

Et ce n'est point à dire qu'il doive cesser un jour ou qu'il ait commencé, car il est immortel. C'est avec raison qu'on a dit de lui qu'il possède seul l'immortalité[860], car celui-là seul est vraiment immortel, dont la nature n'est sujette à aucun changement. Cette vraie éternité, qui rend Dieu immuable, est sans commencement et sans fin et, par conséquent, incorruptible.

Ainsi, dire que Dieu est éternel ou immortel ou incorruptible ou immuable c'est dire une seule et même chose et affirmer qu'il est vivant ou intelligent, c'est-à-dire sage, c'est encore tout un, car il n'a pas reçu la sagesse dont il est sage, mais il est lui-même la sagesse. Et cette sagesse est sa vie et aussi la vertu ou puissance qui le rend puissant et la beauté qui le rend beau.

[859] Jean IV, 24.
[860] I Timothée VI, 6.

Quoi, en effet, de plus puissant et de plus beau que la sagesse qui « atteint d'une extrémité à l'autre avec force et dispose toutes choses avec douceur »[861] ?

Et sa bonté et sa justice se distinguent-elles, dans sa nature, comme dans ses œuvres ? Sont-elles deux qualités diverses, dont l'une s'appelle la bonté et l'autre la justice ?

Pas le moins du monde, mais la justice est la même chose que la bonté et la bonté la même chose que le bonheur.

Or, on dit que Dieu est immatériel ou incorporel pour faire comprendre et admettre qu'il n'est point corps mais esprit.

Quand nous disons : éternel, immortel, incorruptible, immuable, vivant, sage, puissant, beau, juste, bon, heureux, esprit, il semblerait que cette dernière expression seule se rapporte à la substance et que les autres n'indiquent que les qualités de cette substance. Mais il n'en est pas ainsi dans cette nature ineffable et simple, car tout ce qui là semble désigner une qualité, doit s'entendre de la substance ou essence.

Gardons-nous de dire que Dieu est esprit quant à la substance et bon quant à la qualité, car ces deux choses tiennent à sa substance et ainsi des autres attributs que j'ai cités tout à l'heure et dont j'ai déjà longuement parlé dans les livres précédents.

Choisissons-en donc un parmi les quatre premiers que j'ai mentionnés dans cet ordre : éternel, immortel, incorruptible, immuable, puisque les quatre ne font qu'un, comme je l'ai déjà dit. Pour ne pas fatiguer l'attention du lecteur, prenons le premier des quatre, c'est-à-dire l'éternité.

Appliquons le même procédé aux quatre suivants : vivant, sage, puissant, beau. Et, comme l'animal a une vie quelconque, mais point de sagesse, comme ces deux qualités, sagesse et puissance sont ainsi rapprochées dans l'homme par la divine Écri-

[861] Sagesse VIII, 1.

ture : « Le sage est meilleur que le fort »[862], comme, d'autre part, on a l'usage de dire de certains corps qu'ils sont beaux, choisissons, dans ces quatre attributs, la sagesse. Non qu'ils soient inégaux dans Dieu, car ce sont quatre noms, mais la chose est une.

Quant aux trois derniers, bien qu'en Dieu ce soit la même chose d'être juste, bon, heureux, la même chose d'être esprit, juste, bon et heureux, cependant, comme, dans l'homme, il peut y avoir un esprit qui ne soit pas heureux ; que cet esprit peut être bon et juste sans être heureux et que celui qui est heureux est certainement un esprit juste et bon, choisissons, entre les quatre ce qui suppose nécessairement les trois autres : heureux.

CHAPITRE VI.

COMMENT IL Y A TRINITÉ DANS LA SIMPLICITÉ MÊME DE DIEU. LA TRINITÉ DIVINE SE DÉMONTRE-T-ELLE PAR LES TRINITÉS TROUVÉES DANS L'HOMME ET COMMENT ?

Quand donc nous disons : éternel, sage, heureux, ces trois choses sont-elles la Trinité qu'on appelle Dieu ?

Nous réduisons, il est vrai, ces douze attributs à trois, mais peut-être pouvons-nous réduire encore ces trois à un seul. Si, en effet, sagesse et puissance ou vie et sagesse peuvent n'être qu'une seule et même chose dans la nature de Dieu, pourquoi éternité et sagesse ou bonheur et sagesse ne seraient-ils pas aussi une seule et même chose dans cette même nature divine ?

Par conséquent, comme il n'importait pas de dire douze attributs ou trois, puisque nous avons réduit douze à trois, il n'importe pas davantage de dire trois ou un, cet un auquel nous avons fait voir qu'on peut réduire les trois.

[862] Sagesse V, 1.

Mais quelle méthode de discussion, quelle vigueur et quelle puissance d'intelligence, quelle vivacité de raison, quelle pénétration d'esprit nous démontrera — pour ne rien dire de plus — comment cet un, cette sagesse qui s'appelle Dieu est Trinité ?

Car Dieu ne reçoit pas la sagesse d'un autre, comme nous la recevons de lui, mais il est lui-même sa propre sagesse, puisque sa sagesse n'est pas autre chose que son essence et qu'être et être sage sont, pour lui, la même chose.

Sans doute les Saintes-Écritures appellent le Christ vertu de Dieu et sagesse de Dieu[863], mais nous avons fait voir, dans le septième livre[864] que ces paroles ne doivent pas s'entendre en ce sens que le Fils rend le Père sage et la raison va jusqu'à nous faire voir que le Fils est Sagesse de Sagesse, comme il est « Lumière de Lumière et Dieu de Dieu ». Et, du Saint-Esprit, nous n'avons pu découvrir autre chose sinon qu'il est aussi Sagesse et que les trois personnes ne sont qu'une seule sagesse, comme elles ne sont qu'un seul Dieu et une seule essence.

Comment donc comprendre que cette sagesse, qui est Dieu, est aussi Trinité ?

Je n'ai pas dit : comment croire, car c'est-là un point hors de toute question pour les fidèles. Mais, s'il est un moyen pour l'intelligence de voir ce que nous croyons, quel est ce moyen ?

Si nous cherchons dans lequel de ces livres la Trinité a commencé à nous apparaître, nous trouvons que c'est dans le huitième. C'est là, en effet, que la discussion nous a amené à tourner, autant que possible, l'attention du lecteur vers cette parfaite et immuable nature, qui n'est pas notre âme.

[863] Corinthiens I, 24.
[864] Ch., I, 3.

Nous la considérions alors comme étant proche de nous et, pourtant, au-dessus de nous ; non localement, mais par sa respectable et merveilleuse présence, tellement qu'elle semblait être actuellement en nous par sa lumière.

Cependant, nous n'y découvrions pas encore de trinité, parce que l'éblouissement ne nous permettait pas de fixer le regard de notre âme pour la chercher et nous nous contentions de voir, d'une manière quelconque, qu'il ne fallait point supposer là, une étendue matérielle où deux ou trois fussent plus grands qu'un.

Puis, en arrivant à l'amour, comme l'Écriture Sainte dit que Dieu est amour[865], nous avons commencé à entrevoir la Trinité, c'est-à-dire celui qui aime, celui qui est aimé et l'amour. Mais comme cette ineffable lumière éblouissait nos yeux et nous faisait sentir l'impuissance de notre âme à sonder ce mystère, pour soulager notre attention et nous reposer entre le début et le terme, nous nous sommes rabattus sur un sujet plus à notre portée, sur l'étude de notre âme, selon laquelle l'homme a été créé à l'image de Dieu[866].

Et, afin que les perfections invisibles de Dieu, qui ont été faites par les choses, nous fussent rendues intelligibles[867], nous nous sommes arrêtés, du neuvième au quatorzième livre, sur cette créature qui est nous.

Enfin, après avoir autant et plus qu'il ne fallait peut-être, exercé notre intelligence sur des objets inférieurs, nous désirons nous élever jusqu'à la contemplation de cette souveraine Trinité qui est Dieu et nous ne le pouvons pas.

En effet, si nous voyons avec une certitude entière des trinités formées, soit des corps extérieurs, soit de la pensée qui résulte de la sensation qu'ils nous impriment ou quand des impressions naissent dans l'âme, indépendamment des sens corporels,

[865] I Jean IV, 16.
[866] Genèse I, 27.
[867] Romains I, 20.

comme la foi, comme les vertus destinées à régler notre vie, que la raison voit clairement et qui sont du domaine de la science ou quand l'âme elle-même, par laquelle nous connaissons tout ce que nous disons avec vérité connaître, se connaît elle-même ou quand elle voit quelque chose qu'elle n'est pas, quelque chose d'éternel et d'immuable ; si, dis-je, nous voyons là certaines trinités avec certitude, parce qu'elles s'opèrent en nous ou sont en nous, quand nous nous rappelons, quand nous voyons ou voulons ces choses, voyons-nous de la même manière la Trinité divine ?

Voyons-nous par l'intellect Dieu parlant, puis son Verbe — c'est-à-dire le Père et le Fils — puis, l'amour procédant de l'un et de l'autre, commun à l'un et à l'autre, c'est-à-dire le Saint-Esprit ?

Serait-ce que nous voyons ces trinités propres à nos sens ou à nos âmes plutôt que nous ne les croyons et que nous croyons que Dieu est Trinité plutôt que nous ne le voyons ?

S'il en est ainsi ou les perfections invisibles de Dieu ne nous sont pas rendues intelligibles par les choses qui ont été faites ou, si nous en voyons quelques-unes, nous n'y découvrons pas la Trinité, en sorte qu'il y a des choses que nous voyons et d'autres que nous devons croire sans voir.

Or, dans le livre huitième, nous avons démontré que nous voyons le bien immuable, qui n'est pas nous et, le quatorzième, nous l'a rappelé, alors que nous parlions de la sagesse que Dieu donne à l'homme. Pourquoi donc n'y reconnaissons-nous pas la Trinité ? Serait-ce que la sagesse qui s'appelle Dieu ne se comprend pas, ne s'aime pas elle-même ?

Qui osera le dire ? Ou qui ne voit que là où il n'y a pas la science, il ne peut y avoir de sagesse ?

Ou bien devons-nous croire que la sagesse qui est Dieu connaît d'autres choses et s'ignore elle-même ou aime d'autres choses et ne s'aime pas elle-même ?

S'il est absurde et impie de dire ou de penser ces choses, voilà donc la Trinité, c'est-à-dire la sagesse, la connaissance de soi et l'amour de soi.

C'est, en effet, ainsi que nous avons découvert une trinité dans l'homme : l'âme, la connaissance qu'elle a d'elle-même et l'amour dont elle s'aime.

CHAPITRE VII.

IL N'EST PAS FACILE D'ENTREVOIR LA TRINITÉ DIVINE D'APRÈS LES TRINITÉS DONT NOUS AVONS PARLÉ.

Mais ces trois choses sont dans l'homme et ne sont pas l'homme lui-même, car l'homme, suivant la définition des anciens, est un animal doué de raison et sujet à la mort. Elles sont donc la meilleure partie de l'homme, mais ne sont pas l'homme. Et une seule personne, c'est-à-dire chaque homme pris en particulier, les possède toutes les trois dans son âme.

Que si nous définissons l'homme : une substance raisonnable composée d'une âme et d'un corps, il est évident que l'homme a une âme qui n'est pas corps et un corps qui n'est pas âme. Conséquemment, ces trois choses sont dans l'homme ou à l'homme, mais ne sont pas l'homme.

Maintenant, abstraction faite du corps et à considérer l'âme seule, l'intelligence en est une partie, elle en est comme la tête si l'on veut ou l'œil, ou la face, mais il ne faut pas raisonner ici comme pour les corps. Ainsi donc, l'intelligence n'est pas l'âme, mais la meilleure partie de l'âme.

Or, pouvons-nous dire que la Trinité est en Dieu comme quelque chose qui lui appartient, mais n'est pas Dieu ?

Chaque homme qui est appelé l'image de Dieu par son âme seulement et non par tout ce qui tient à sa nature, est une personne et est par son âme l'image de la Tri-

nité, mais la Trinité, dont cette âme est l'image, n'est pas autre chose que Dieu dans sa totalité, ni autre chose que la Trinité dans sa totalité.

Rien n'appartient à la nature de Dieu qui n'appartienne aussi à cette Trinité et les trois personnes sont une seule essence et non, comme l'homme, une seule personne.

Une autre différence énorme c'est que, quand nous parlons de l'âme dans l'homme, de la connaissance qu'elle a d'elle-même et de l'amour qu'elle se porte ou de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté, nous ne nous souvenons de l'âme elle-même que par la mémoire, nous ne la connaissons que par l'intelligence et nous ne l'aimons que par la volonté.

Mais, dans cette souveraine Trinité, qui oserait dire que le Père ne se connaît lui-même, ne connaît le Fils et le Saint-Esprit, que par le Fils, qu'il n'aime que par le Saint-Esprit, mais qu'il se souvient seulement par lui-même, de lui-même et du Fils et du Saint-Esprit ?

Que le Fils, pareillement, ne se souvient de lui-même ni de son Père que par le Père, qu'il n'aime que par le Saint-Esprit et que par lui-même il ne peut que connaître le Père, se connaître lui-même et le Saint-Esprit ?

Que le Saint-Esprit à son tour se souvient, par le Père et du Père et du Fils et de lui-même, qu'il connaît par le Fils et le Père elle Fils et lui-même, mais que, par lui-même, il ne peut que s'aimer et aimer le Père et le Fils ?

Comme si le Père était sa propre mémoire et celle du Fils et du Saint-Esprit ; le Fils sa propre connaissance et celle du Père et du Saint-Esprit et le Saint-Esprit son propre amour et l'amour du Père et du Fils !

Oui qui osera penser ou affirmer de pareilles choses de cette Trinité ?

Car si le Fils a seul de l'intelligence pour lui, pour le Père et pour le Saint-Esprit, on retombera dans cette absurde proposition que le Père n'est pas sage par lui-même, mais par son Fils. Alors, la sagesse n'aura plus engendré la sagesse, mais il

faudra dire que le Père est sage de la sagesse qu'il a engendrée, car il ne peut y avoir de sagesse là où il n'y a pas d'intelligence. Par conséquent, si le Père ne comprend pas par lui-même, mais que le Fils comprenne pour le Père, c'est évidemment le Fils qui communique la sagesse à son Père.

Et si, pour Dieu, être et être sage c'est la même chose, si son essence est la même chose que la sagesse, le Fils ne sera plus du Père, comme l'enseigne la vérité, mais le Père tiendra son essence du Fils, ce qui est le comble de l'absurdité et de l'erreur.

Nous avons discuté, confondu, repoussé cette absurdité dans le septième livre[868] et cela est très-certain.

Dieu le Père est donc sage de sa propre sagesse et le Fils, sagesse du Père, est donc de la sagesse qui est le Père, duquel il a été engendré. Par conséquent, le Père est aussi intelligent de sa propre intelligence, car il ne serait pas sage, s'il n'était pas intelligent. Mais le Fils est l'intelligence du Père, engendré de l'intelligence qui est le Père.

Le même raisonnement peut s'appliquer à la mémoire. Comment, en effet, celui qui ne se souvient de rien, pas même de lui, serait-il sage ?

Donc, puisque le Fils est sagesse parce que le Père est sagesse, le Fils se souvient de lui-même, comme la Père se souvient de lui-même et comme c'est par sa propre mémoire et non par celle de son Fils que le Père se souvient de lui-même et de son Fils, de même, le Fils se souvient de lui-même et de son Père, non par la mémoire de son Père, mais par la sienne propre.

Mais, où il n'y a pas d'amour, peut-on dire qu'il y a sagesse ?

Il faut donc conclure que le Père est son propre amour, comme il est son intelligence et sa mémoire. Donc, dans cette souveraine et immuable essence qui est Dieu,

[868] Ch., I, 3.

ces trois choses : la mémoire, l'intelligence, l'amour ne sont pas le Père, le Fils et le Saint-Esprit, mais le Père seul.

Et, comme le Fils est aussi sagesse engendrée de sagesse, que ce n'est point le Père ni le Saint-Esprit qui comprennent pour lui, mais qu'il comprend par lui-même, ainsi, ce n'est point le Père qui se souvient pour lui, ni le Saint-Esprit qui aime pour lui, mais il se souvient et aime par lui-même, car il est sa propre mémoire, sa propre intelligence, son propre amour. Néanmoins, il tient tout cela du Père, de qui il est né.

Également, comme l'Esprit-Saint est sagesse procédant de sagesse, il n'a pas le Père pour mémoire, le Fils pour intelligence et lui-même pour amour, car il ne serait pas sage, si un autre se souvenait pour lui, si un autre comprenait pour lui et qu'il n'eût à lui-même que son propre amour. Mais il possède lui-même ces trois choses et il les possède en ce sens qu'elles sont lui. Toutefois, il les tient d'où il procède.

Mais qui donc, parmi les hommes, peut comprendre cette sagesse par laquelle Dieu connaît toutes choses, de telle sorte que ce que nous appelons passé n'est point passé pour lui, qu'il n'a point à attendre ce qui doit venir, mais que le passé et le futur sont pour lui la même chose que le présent ; qu'il ne voit pas les choses une à une ; que sa pensée ne passe pas d'une chose à une autre, mais qu'il embrasse tout à la fois d'un seul regard ; quel homme, dis-je, comprend cette sagesse, qui est, tout à la fois, prévoyance et science, alors que nous ne comprenons pas même la nôtre ?

Nous pouvons, il est vrai, voir d'une manière quelconque ce qui est présent à nos sens ou à notre intelligence, mais ce qui a cessé de leur être présent, nous ne le connaissons plus que par la mémoire, si nous ne l'avons pas oublié. Nous ne jugeons pas le passé par l'avenir, mais nous conjecturons l'avenir d'après le passé et encore d'une manière peu sure.

En effet, quand nous prévoyons certaines pensées, avec plus de clarté et plus de certitude, parce qu'un avenir plus prochain les met, pour ainsi dire, sous nos yeux,

nous ne le pouvons, dans la mesure où nous le pouvons, que par l'action de la mémoire, faculté qui semble appartenir au passé plutôt qu'à l'avenir.

Nous en avons l'expérience dans les paroles ou dans les chants que nous reproduisons de mémoire dans leur enchaînement, car nous n'en viendrions pas à bout, si nous ne prévoyions en pensée ce qui doit suivre. Et cette prévision, pourtant, n'est pas l'effet de la prévoyance, mais bien de la mémoire, puisque, jusqu'à la fin de ce que nous avons à dire ou à chanter, tout sera prévu, aperçu à l'avance.

Cependant, dans ce cas, on ne dit pas que nous parlons ou que nous chantons par prévoyance, mais par mémoire et chez ceux qui ont, sous ce rapport, une faculté extraordinaire, c'est la mémoire qu'on vante et non la prévoyance.

Tout cela se fait en notre âme ou par notre âme, nous le savons, nous en avons la servitude, mais comment cela se fait-il ?

Plus nous cherchons à le savoir, plus la parole nous fait défaut et notre attention elle-même ne saurait se soutenir jusqu'à nous le faire, sinon exprimer, du moins comprendre.

Pensons-nous que notre esprit si infirme puisse jamais comprendre que la Providence divine est la même chose que la mémoire et son intelligence ; cette Providence qui ne pense pas en détail, mais embrasse tout l'objet de ses connaissances d'un regard unique, éternel, immuable et au dessus de toute expression ?

Au milieu de ces difficultés et de ces angoisses, c'est le cas de crier au Dieu vivant : « Votre science est merveilleusement élevée au-dessus de moi et je n'y pourrai atteindre »[869]. Je comprends, d'après moi, combien est admirable et incompréhensible cette science par laquelle vous m'avez créé, puisque je ne puis pas même me com-

[869] Psaume CXXXVIII, 6.

prendre, moi que vous avez fait. Cependant, « mon cœur s'est enflammé dans ma méditation »[870], afin de chercher sans cesse votre présence[871].

CHAPITRE VIII.

EN QUEL SENS L'APÔTRE DIT QUE NOUS VOYONS DIEU, ICI-BAS, A TRAVERS UN MIROIR.

Je sais que la sagesse est une substance immatérielle et une lumière dans laquelle on voit ce que ne voit pas l'œil charnel. Et cependant cet homme si grand, si spirituel dit : « Nous voyons maintenant à travers un miroir, en énigme, mais alors nous verrons face à face »[872].

Si nous cherchons à savoir quel est ce miroir et ce qu'il est, aussitôt une pensée nous frappe : dans un miroir on ne voit qu'une image. Et voilà à quoi ont tendu nos efforts : à nous faire voir, d'une manière quelconque, à travers l'image, qui n'est autre que nous-mêmes, comme « à travers un miroir », Celui par qui nous avons été faits.

C'est encore là le sens de ce que dit, ailleurs, le même apôtre : « Pour nous, contemplant à face découverte la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur »[873].

« Contemplant » (*speculantes*), dit-il, c'est-à-dire, « voyant à travers un miroir » « *per speculum* » et non d'un point d'observation (*de specula*).

Le texte grec, duquel les lettres de l'Apôtre ont été traduites en latin, ne laisse aucun doute sur ce point. Là, le miroir (*speculum*), qui reproduit les images des choses, se rend par un mot très-différent de *specula*, lieu élevé d'où notre vue porte au

[870] Psaume XXXVIII, 4.
[871] Psaume CIV, 4.
[872] I Corinthiens XIII, 12.
[873] II Corinthiens III, 18.

loin et il est véritable que l'Apôtre tire l'expression *speculantes* de *speculum* et non de *specula*.

Quant à ces expressions : « Nous sommes transformés en la même image », il est clair qu'il entend parler de l'image de Dieu qu'il appelle la même, c'est-à-dire celle-là même que nous contemplons, parce que cette image est aussi la gloire de Dieu, comme il le dit en un autre endroit : « Pour l'homme, il ne doit point voiler sa tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu »[874], texte que nous avons déjà discuté dans le livre douzième.

« Nous sommes transformés », ajoute-t-il, nous quittons notre forme pour en prendre une autre, nous passons de la forme obscure à la forme lumineuse, parce que notre forme, même obscure, est l'image de Dieu et, par là même, sa gloire.

Cette forme, dans laquelle nous avons été créés hommes, supérieurs aux autres animaux, car c'est de la nature humaine qu'il est dit : « Pour l'homme, il ne doit point voiler sa tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu ».

Cette nature, la plus parfaite parmi les choses créées, une fois purifiée de son impureté par son Créateur, passe d'une forme hideuse à une forme éclatante de beauté. Au sein même de son impiété, sa valeur se laisse d'autant mieux voir que son vice est plus condamnable.

Voilà pourquoi l'Apôtre ajoute : « de clarté en clarté ». De la gloire de la création à la gloire de la justification. Du reste, ces expressions : « de clarté en clarté », peuvent aussi s'entendre autrement : de la gloire de la foi à la gloire de la claire vue ; de la gloire d'être fils de Dieu à la gloire de devenir semblables à lui, quand nous le verrons tel qu'il est[875].

[874] I Corinthiens XI, 7.
[875] I Jean III, 2.

Enfin, par ces mots : « Comme par l'Esprit du Seigneur », l'Apôtre indique que c'est à la grâce de Dieu que nous devons l'avantage d'une si heureuse transformation.

CHAPITRE IX.

DE L'ÉNIGME ET DES LOCUTIONS FIGURÉES.

Tout ceci se rapporte à ce que dit l'Apôtre : que nous voyons « à travers un miroir ».

Quant aux mots suivants : « en énigme », ils sont inintelligibles pour la multitude illettrée qui ne connaît pas ces espèces de locutions que les grecs appellent tropes, expression qui est même passée de leur langue dans la nôtre, car, comme nous disons plus souvent *schemata* que *figure*, ainsi, employons-nous plus souvent *tropi* que *modi*.

Mais exprimer en latin les noms particuliers des figures ou tropes dans leur sens spécial, ce serait chose très-difficile et tout à fait inusitée. De là, il est arrivé que quelques-uns de nos interprètes, ne voulant pas traduire littéralement ces paroles de l'apôtre : « Ce qui a été dit par allégorie »[876] ont eu recours à cette périphrase : « Ce qui donne à entendre une chose pour une autre ».

Or, il y a plusieurs espèces de ce trope qu'on appelle l'allégorie et une entre autres qui a le nom d'énigme. Mais il est nécessaire que la définition du mot générique renferme toutes les espèces. Par conséquent, comme tout cheval est animal, tandis que tout animal n'est pas cheval, de même toute énigme est allégorie, mais toute allégorie n'est pas énigme.

Qu'est-ce donc qu'une allégorie, sinon un trope où l'on donne à entendre une chose pour une autre, comme dans ce passage de l'épître aux Thessaloniciens : « Ne dormons donc point comme tous les autres, mais veillons et soyons sobres, car ceux

[876] Galates IV, 24.

qui dorment, dorment de nuit et ceux qui s'enivrent, s'enivrent de nuit, mais nous qui sommes du jour, soyons sobres »[877] ?

Toutefois, ici l'allégorie n'est point énigme, car on en saisit la pensée, à moins d'un grand défaut d'intelligence.

Mais l'énigme, pour le dire en peu de mots, est une allégorie obscure, comme celle-ci, par exemple : « La sangsue a trois filles »[878] et autres de ce genre.

Toutefois une allégorie dont parle l'Apôtre n'est pas en paroles, mais en fait. Il parle des deux fils d'Abraham, l'un né de la servante, l'autre de la femme libre, ce qui n'est pas une parole, mais un fait. Et veut désigner, par là, les deux Testaments. Jusqu'à cette explication, le texte était obscur. Par conséquent, ce qui était allégorie — à s'en tenir au nom générique — pouvait aussi être appelé énigme.

Mais comme les illettrés qui ne connaissent pas les tropes, ne sont pas les seuls à demander ce qu'entend l'Apôtre quand il dit que nous voyons en énigme, que les hommes instruits demandent aussi à savoir ce que c'est que cette énigme dans laquelle nous voyons ici-bas, il faut trouver une solution unique à ce double point de la question : « Nous voyons maintenant à travers un miroir » et : « en énigme ».

Il ne doit, en effet, avoir qu'une solution, puisque l'Apôtre dit tout d'un trait : « Nous voyons maintenant à travers un miroir, en énigme ».

Il me semble donc que, comme par miroir, il entend une image, par énigme il entend une ressemblance obscure et difficile à saisir. Ainsi, par miroir et par énigme, on peut supposer que l'Apôtre indique des ressemblances quelconques, les plus propres à nous faire connaître Dieu, autant que possible et aucune de ces ressemblances n'atteint mieux ce but que celle de l'homme, qui est appelé à juste titre l'image de Dieu.

[877] I Thessaloniciens V, 6-8.
[878] Proverbes XXX, 15.

Qu'on ne s'étonne donc pas de la difficulté que nous éprouvons à voir, d'une manière quelconque, par le moyen qui nous est accordé ici-bas, c'est-à-dire à travers un miroir en énigme. Si nous pouvions voir facilement, le mot d'énigme n'aurait plus de sens.

Et voilà la plus grande énigme : que nous ne voyions pas ce qu'il nous est impossible de ne pas voir.

En effet, qui ne voit pas sa pensée ?

Et, pourtant, qui voit sa pensée ?

Je ne dis pas de l'œil du corps, mais de l'œil intérieur.

Qui ne la voit pas et qui la voit ?

En effet, la pensée est une certaine vision de l'âme qui a lieu ou en présence des objets matériels qui frappent nos yeux ou en leur absence, quand la pensée voit leurs images ou quand on songe à des objets qui ne sont ni corps, ni images de corps, comme les vertus ou les vices ou la pensée elle-même ou quand on reçoit des doctrines ou des sciences libérales ou quand on s'élève jusqu'aux causes et aux raisons supérieures de toutes choses renfermées dans la nature immuable ou, enfin, quand on pense à des choses mauvaises, chimériques, fausses, avec ou sans l'assentiment de la volonté.

CHAPITRE X.

DE LA PAROLE DE L'ÂME, DANS LAQUELLE NOUS VOYONS LE VERBE DE DIEU COMME A TRAVERS UN MIROIR ET EN ÉNIGME.

Maintenant, parlons des choses connues auxquelles nous pensons et connues même quand nous n'y pensons pas, soit qu'elles appartiennent à la science contemplative, qui est proprement la sagesse ou à la science active, qui conserve le nom de

science, d'après la distinction que j'ai établie plus haut, car l'une et l'autre appartiennent à la même âme et ne forment qu'une seule image de Dieu.

Quand on s'occupe plus spécialement et exclusivement de celle qui est inférieure, on ne doit pas l'appeler image de Dieu, bien qu'on y découvre quelque ressemblance avec la Trinité souveraine, comme nous l'avons montré dans le livre treizième[879].

Ici, nous parlons de la science de l'homme dans son ensemble, de celle qui renferme tous les objets de connaissance, lesquels sont vrais, puis que, autrement, ils ne seraient pas connus. En effet, personne ne connaît ce qui est faux autrement que parce qu'il sait que cela c'est faux et cette connaissance est vraie, parce qu'il est vrai que cela est faux.

Nous parlons donc des choses connues auxquelles nous pensons et connues même quand nous n'y pensons pas. A coup sur, si nous voulons les exprimer, nous ne le pouvons qu'après y avoir pensé, car bien qu'il n'y ait pas de son de parole, celui qui pense parle certainement dans son cœur.

C'est pourquoi on dit au livre de la Sagesse : « Ils ont dit, pensant follement en eux-mêmes »[880].

Le sens de ces mots : « Ils ont dit en eux-mêmes », est expliqué par cette addition : « Pensant ».

Il y a quelque chose d'analogue dans l'Évangile, quand certains scribes entendant le Seigneur dire au paralytique : « Mon fils, aie confiance, tes péchés te sont remis ». Ils dirent en eux-mêmes : « Celui-ci blasphème ».

Or, que signifient ces mots : « Ils dirent en eux-mêmes », sinon : ils dirent dans leur pensée ?

[879] Ch. I, 20.
[880] Sagesse II, 1.

Puis, l'Évangéliste continue : « Mais comme Jésus avait vu leurs pensées, il dit : Pourquoi pensez-vous mal en vos cœurs ? »[881]

C'est saint Matthieu qui parle. Saint Luc raconte le même fait en ces termes : « Les scribes et les pharisiens commencèrent à réfléchir, disant : Quel est celui-ci qui profère des blasphèmes ? Qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul ? Mais dès que Jésus connut leurs pensées, il prit la parole et leur dit : Que pensez-vous en vos cœurs ?»[882]

Ces expressions : « Ils réfléchirent en disant», ont le même sens que celles du livre de la Sagesse : « Ils ont dit pensant ». Là, comme ici, on fait voir que l'homme parle en lui-même et dans son cœur, c'est-à-dire parle en pensant.

En effet, ces pharisiens parlaient en eux-mêmes et on leur dit : « Que pensez-vous ? »

Et à propos de ce riche dont les champs produisaient des fruits abondants, le Seigneur lui-même dit : « Or, il pensait en lui-même, disant »[883].

Certaines pensées sont dans le langage du cœur, où, du reste, le Sauveur lui-même nous fait voir qu'il existe une bouche, quand il dit : « Ce n'est point ce qui entre dans la bouche, qui souille l'homme, mais ce qui sort de la bouche, voilà ce qui souille l'homme »[884].

Dans cette seule phrase il suppose deux bouches à l'homme, une dans le corps et l'autre dans le cœur, car ce que les Juifs regardaient comme souillant l'homme, entre dans la bouche du corps, tandis que d'après le Seigneur, ce qui souille l'homme sort de la bouche du cœur, car il a lui-même expliqué le sens de ses paroles.

[881] Matthieu IX, 2-4.
[882] Luc V, 21 et 22.
[883] Luc XII, 17.
[884] Matthieu XV, 11.

En effet, un instant après, reprenant la question avec ses disciples, il leur dit : « Et vous aussi, êtes-vous encore sans intelligence ? Ne comprenez-vous point que tout ce qui entre dans la bouche va au ventre et est rejeté en un lieu secret ? »

Voilà qui, s'applique indubitablement à la bouche du corps. Puis, parlant ensuite de la bouche du cœur, il ajoute : « Mais ce qui sort de la bouche vient du cœur et voilà ce qui souille l'homme, car du cœur viennent les mauvaises pensées etc. »[885]

Quoi de plus clair que cette explication ?

Cependant, bien que nous disions que les pensées sont les paroles du cœur, il ne s'ensuit pas qu'elles ne soient pas aussi, quand elles sont vraies, des visions formées des visions de la connaissance.

En effet, au moment ou elles se forment au dehors par l'entremise du corps, la parole et la vision sont deux choses différentes. Mais, quand nous pensons au dedans de nous, elles n'en font plus qu'une.

C'est ainsi que l'audition et la vision sont deux sensations très-différentes dans les sens du corps, mais dans l'âme, voir et entendre sont la même chose.

Voilà pourquoi, tandis que, au dehors, le langage ne se voit pas, mais s'entend, l'Évangile nous dit que le Seigneur vit les paroles intérieures c'est-à-dire les pensées, mais non qu'il les entendit.

« Ils dirent en eux-mêmes : Celui-ci blasphème ». Puis, il ajoute : « Mais comme Jésus avait vu leurs pensées ».

Il vit donc ce qu'ils avaient dit. Par sa pensée il avait vu leurs pensées qu'ils croyaient seuls voir.

Ainsi, celui qui peut comprendre la parole, non-seulement avant qu'elle résonne, mais avant même que la pensée se figure les images de ses sons — et c'est ce

[885] Matthieu XV, 10 et 20.

qui n'appartient à aucune des langues, de ces langues qu'on appelle humaines et dont notre langue latine fait partie — celui, dis-je, qui peut comprendre cela, peut déjà voir, à travers ce miroir et en cette énigme, quelque ressemblance de ce Verbe suprême dont il est dit : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu »[886].

Il est nécessaire, en effet, quand nous disons la vérité, c'est-à-dire quand nous exprimons ce que nous savons, que la parole, tirant son origine de la science conservée dans la mémoire, soit absolument de même nature que la science même dont elle tire son origine, car la pensée, formée de la chose que nous savons, est la parole que nous disons dans notre cœur, parole qui n'appartient ni au grec, ni au latin, ni à aucune autre langue.

Mais, comme il faut qu'elle parvienne à la connaissance de ceux à qui nous parlons, on emploie quelque signe pour l'exprimer. Le plus souvent c'est un son, quelquefois, un mouvement de tête, l'un parlant aux oreilles, l'autre aux yeux et ces signes corporels sont les moyens de faire connaître aux sens du corps la parole que nous portons dans notre cœur, car, qu'est-ce que faire un signe (*innuere*) sinon rendre en quelque façon la parole visible ?

L'Écriture nous offre encore là-dessus son témoignage. Nous lisons, en effet, dans l'Évangile selon saint Jean : « En vérité, en vérité, je vous le dis, un de vous me trahira. Les disciples donc se regardaient les uns les autres, incertains de qui il parlait. Or, un des disciples, que Jésus aimait, reposait sur son sein. Simon Pierre lui fit donc signe et lui dit : Quel est celui dont il parle ?»[887]

Pierre exprime par signe ce qu'il n'osait dire en parole. Ces signes corporels et autres de ce genre s'adressent aux oreilles ou aux yeux de ceux à qui nous parlons et

[886] Jean I, 1.
[887] Jean XIII, 21 et 24.

qui sont présents, mais les lettres ont été inventées pour pouvoir converser avec les absents et elles sont les signes des mots, tandis que les mots eux-mêmes qui sortent de notre bouche sont les signes des choses que nous pensons.

CHAPITRE XI.

IL FAUT CHERCHER UNE IMAGE QUELCONQUE DU VERBE DIVIN DANS NOTRE VERBE INTÉRIEUR ET MENTAL. ÉNORME DIFFÉRENCE ENTRE NOTRE VERBE ET NOTRE SCIENCE, LE VERBE DIVIN ET LA SCIENCE DIVINE.

Ainsi, la parole qui résonne au dehors est le signe de la parole qui luit au dedans et qu'il est plus juste d'appeler verbe, car ce que la bouche du corps prononce est la voix du verbe et elle s'appelle verbe à cause de son origine même. Par là, notre verbe devient, en quelque sorte, la voix du corps, en s'en revêtant pour se manifester aux sens des hommes, comme le Verbe de Dieu a été fait chair, en se revêtant de la chair pour se manifester aux sens des hommes.

Et, comme notre verbe devient voix, sans se transformer en voix, ainsi, le Verbe de Dieu a été fait chair, mais ne s'est nullement transformé en chair, car c'est en se revêtant et non en s'absorbant que notre verbe devient voix et que le Verbe divin a été fait chair.

Ainsi, que celui qui désire découvrir une image quelconque du Verbe divin, quoique avec une multitude de différences, ne s'attache pas à considérer le verbe humain résonnant aux oreilles, ni quand il est exprimé par la voix, ni quand il reste dans le silence de la pensée, car on peut penser en silence aux paroles de toutes langues, repasser dans son esprit des pièces de poésie, sans rien exprimer et non-seulement les mesures des syllabes, mais même les tons de la musique, étant matériels et appartenant à ce sens du corps qu'on appelle l'ouïe, se rendent présents, au moyen de certaines

images immatérielles, à la pensée de ceux qui les repassent dans leur mémoire quand leur bouche se tait.

Mais il faut s'élever au-dessus de tout cela pour parvenir à ce verbe humain où l'on verra, par une ressemblance quelconque et comme en énigme, le Verbe divin. Non pas celui qui a été adressé à tel prophète et dont on a dit : « La parole de Dieu croissait et se multipliait »[888] ou encore : « La foi donc vient par l'audition et l'audition par la parole du Christ »[889] et ailleurs : « Ayant reçu la parole de Dieu que vous avez ouïe de nous, vous l'avez reçue non comme la parole des hommes, mais (ainsi qu'elle l'est véritablement) comme la parole de Dieu »[890].

Les Écritures sont remplies de textes de ce genre relatifs à la parole de Dieu, à celle qui se répand dans les cœurs et sur les lèvres des hommes, au moyen des sons de langes nombreuses et variées. Et on l'appelle parole de Dieu parce que l'enseignement qu'elle donne est divin et non humain.

Mais le Verbe dont nous cherchons ici une image quelconque par ressemblance est celui dont il est dit : « Le Verbe était Dieu »[891], dont il est dit : « Toutes choses ont été faites par lui » [892], dont il est dit : « Le Verbe s'est fait chair » [893], dont il est dit : « La source de la sagesse est le Verbe de Dieu dans les hauteurs du ciel »[894].

Il faut donc parvenir à ce verbe de l'homme, au verbe de l'être animé et doué de raison, au verbe de l'image de Dieu qui n'est point née de lui, mais qui a été faite à son image, au verbe qui ne s'exprime pas par un son, qui ne se présente pas à la pensée sous la forme d'un son — nécessité imposée à toutes les langues —, mais anté-

[888] Actes VI, 7.
[889] Romains X, 17.
[890] I Thessaloniciens II, 13.
[891] Jean I, 1, 3 et ,4.
[892] Jean I, 3.
[893] Jean I, 14.
[894] Ecclésiastique I, 5.

rieur à tous les signes qui le représentent, qui est engendré de la science qui subsiste dans l'âme, quand cette science est exprimée intérieurement telle qu'elle est, car la vision de la pensée est parfaitement semblable à la vision de la science, tandis que, quand on s'exprime par son ou par quelque signe du corps, on ne dit point la chose telle qu'elle est, mais telle qu'elle peut être vue ou entendue par l'entremise du corps.

Quand donc ce qui est dans la connaissance est aussi dans la parole, alors c'est le véritable verbe et aussi la vérité, telle qu'on peut l'attendre de l'homme, puisque ce qui est dans la vérité est aussi dans le verbe, que ce qui n'est pas dans la vérité n'est pas dans le verbe. Ici on reconnaît le : « Oui, oui, non, non »[895], de l'Évangile.

C'est ainsi que la ressemblance de l'image créée se rapproche, autant que possible, de l'image qui est née, en vertu de laquelle Dieu le Fils est proclamé semblable à son Père, substantiellement et en tout.

Il faut aussi remarquer dans cette énigme, un autre trait de ressemblance avec le Verbe de Dieu. C'est que, comme on dit du Verbe divin : « Toutes choses ont été faites par lui », ce qui témoigne que Dieu a tout fait par son Verbe unique, de même, il n'y a pas d'œuvre humaine qui n'ait d'abord été dite dans le cœur, comme le démontre ce texte : « La parole est le commencement de toute œuvre »[896].

Mais, ici aussi, c'est quand le verbe est vrai que la bonne œuvre commence. Or, le verbe est vrai quand il est engendré par la science du bien faire et qu'on y observe le : « Oui, oui, non, non », tellement que si c'est « oui » dans la science qui doit régler la vie, ce soit « oui »aussi dans le verbe par lequel on doit agir et « non », si c'est « non ». Autrement, le verbe sera le mensonge et non la vérité et, par suite, il y aura péché et non bonne œuvre.

[895] Matthieu V, 37.
[896] Ecclésiastique XXXVII, 20.

Il y a encore un autre rapprochement entre notre verbe et le Verbe de Dieu. C'est que notre verbe peut exister sans que l'action s'en suive et qu'il ne peut y avoir d'action qui ne soit précédée du verbe, de même que le Verbe de Dieu peut être sans qu'il existe aucune créature et qu'il ne peut y avoir aucune créature que par celui par qui toutes choses ont été faites.

C'est pourquoi ce n'est pas Dieu le Père, ni le Saint-Esprit, ni la Trinité elle-même, mais le Fils seul, c'est-à-dire le Verbe de Dieu, qui a été fait chair, afin que notre verbe, se conformant à son exemple, notre vie fût régulière, c'est-à-dire afin qu'il n'y eût pas de mensonge dans la pensée ni dans les œuvres de notre verbe.

Mais cette image deviendra parfaite un jour. C'est pour atteindre cette perfection que nous recevons, d'un bon maître, la foi chrétienne et les enseignements de la piété, afin que, « à face découverte », sans le voile de la Loi qui est l'ombre des choses futures, « contemplant la gloire du Seigneur », c'est-à-dire regardant à travers un miroir, nous soyons transformés « en la même image, de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur »[897], suivant l'explication que nous avons donnée de ces paroles.

Quand donc, par cette transformation, l'image sera parfaitement renouvelée, alors nous serons semblables à Dieu, parce que nous le verrons, non plus à travers un miroir, mais tel qu'il est[898] ou, comme dit saint Paul, « face à face »[899].

Mais maintenant, dans ce miroir, dans cette énigme, dans cette ressemblance quelconque, quelle immense différence !

Qui pourrait l'expliquer ?

J'essaierai, cependant, autant qu'il me sera possible, d'en toucher quelque chose qui puisse en donner une idée.

---

[897] II Corinthiens III, 18.
[898] I Jean III, 2.
[899] I Corinthiens XIII, 12.

CHAPITRE XII.

PHILOSOPHIE DE L'ACADÉMIE.

Tout d'abord, cette science, dont notre pensée se forme d'après la vérité, quand nous exprimons ce que nous savons, quelle est-elle et dans quelle mesure peut-elle provenir à l'homme le plus habile et le plus savant que nous puissions supposer ?

Si nous exceptons ce qui arrive à l'âme par les sens du corps, ces choses qui sont si souvent autrement qu'elles ne paraissent, toutes ces vraisemblances dont l'encombrement est parfois tel que l'insensé se croit sain d'esprit, ce qui a donné tant de vogue à la philosophie de l'académie qui s'est mise à douter de tout, folie cent fois plus misérable encore ; excepté, dis-je, ce qui vient à l'âme par les sens du corps, que nous reste-t-il en fait de connaissances, dont nous soyons aussi assurés que de notre existence ?

Ici, du moins, nous ne craignons pas d'être trompés par la vraisemblance, puisque nous savons avec certitude qu'on peut se tromper et vivre et il ne s'agit pas d'un de ces objets visibles placés hors de nous, où il arrive au regard de se tromper, comme quand la rame, vue à travers l'eau, lui semble brisée ou quand on est sur un vaisseau et qu'on croit voir des tours remuer ou dans mille autres circonstances de ce genre où les choses sont autrement qu'elles ne paraissent, car ici ce n'est pas l'œil du corps qui voit.

Nous savons, d'une science intime, que nous vivons. Un académicien ne peut pas même dire : Peut-être dors-tu sans le savoir et ne vois-tu qu'un rêve.

Sans doute, les rêves de l'homme endormi ressemblent fort à ce que voit l'homme éveillé. Qui ne le sait ?

Mais l'homme qui a la certitude de vivre ne dit pas : Je sais que je suis éveillé. Il dit : Je sais que je vis. Et il vit, endormi ou éveillé. Et là-dessus, il ne peut pas être trompé par des songes, car, pour dormir et voir en songe, il faut vivre.

Un académicien ne peut non plus lui objecter : Tu es, peut-être, fou sans le savoir. Les hallucinations des fous ressemblent fort aux idées des hommes sains d'esprit, car, pour être fou, il faut vivre. Et cet homme ne répond pas aux académiciens : Je sais que je ne suis pas fou, mais bien : Je sais que je vis.

Ainsi donc, on ne se trompe jamais et l'on ne ment jamais à dire : Je sais que je vis. Qu'on oppose donc à cette affirmation mille exemples de déception dans les yeux, mais l'homme qui dit : Je sais que je vis, n'a pas à s'en émouvoir, parce que, pour se tromper il faut vivre.

Mais si la science humaine se borne à de telles certitudes, elle est bien petite. À moins que ces certitudes ne soient si multipliées dans chaque ordre de choses, qu'elles cessent d'être en petite quantité et qu'elles tendent même à un nombre indéfini.

En effet, l'homme qui dit : Je sais que je vis n'affirme qu'une chose. Mais s'il dit : Je sais que je sais que je vis, il en affirme déjà deux et à ces deux choses s'en joint une troisième : la connaissance qu'il en a. Il pourra y en ajouter une quatrième, une cinquième et ainsi de suite indéfiniment, s'il suffit à la tâche.

Mais, comme il ne peut ni embrasser une quantité innombrable par des additions de détail et ni parler indéfiniment, il y a une chose qu'il comprend et exprime en toute certitude, c'est que cela est vrai et que le nombre est tellement au-dessus du calcul qu'il lui est impossible de comprendre et d'exprimer un nombre infini.

On peut en dire autant des certitudes de la volonté. Qui peut, en effet, sans effronterie, dire : Tu te trompes, à l'homme qui dit : Je désire être heureux ? Et s'il dit : Je sais que je le veux et je sais que je le sais, déjà à deux choses et il en ajoute une troisième : la connaissance qu'il a de ces deux choses et puis, une quatrième : qu'il sait qu'il sait ces deux choses et ainsi de suite, indéfiniment.

Également, si quelqu'un dit : Je ne veux pas me tromper. Soit qu'il se trompe, soit qu'il ne se trompe pas, ne sera-t-il pas toujours vrai qu'il ne veut pas se tromper ?

Et qui portera l'insolence jusqu'à lui dire : Peut-être en cela te trompes-tu, puisque, quelle que puisse être son erreur, il ne se trompe pas dans la volonté de ne pas se tromper ?

Et s'il dit qu'il sait cela, il peut y ajouter une quantité quelconque de choses à lui connues et bientôt il s'apercevra que le nombre en est indéfini.

En effet, celui qui dit : Je ne veux pas me tromper et je sais que je ne le veux pas et je sais que je sais cela, indique par le fait un nombre indéfini, quoique difficile à exprimer.

On pourrait encore opposer d'autres exemples aux académiciens qui affirment que l'homme ne peut rien savoir. Mais nous devons nous borner, surtout parce que ce n'est point là le sujet de ccl ouvrage.

Dans le premier moment de notre conversion, nous avons écrit trois livres contre les académiciens. Celui qui pourra et voudra les lire et les bien comprendre ne se laissera, certainement, point ébranler par les nombreux arguments que l'on a imaginés pour contester la possibilité de percevoir la vérité[900], car, comme il y a deux espèces de connaissances : celle des objets que l'âme perçoit par l'entremise des sens et celle des choses qu'elle perçoit par elle-même, ces philosophes ont débité une foule de niaiseries contre les sens du corps, mais ils n'ont pu révoquer en doute que l'âme perçoive par elle-même et en toute certitude certaines vérités, comme celle dont je parlais tout à l'heure : Je sais que je vis.

Mais à Dieu ne plaise que nous doutions de la vérité des perceptions acquises par les sens !

[900] Voir tome III.

Car c'est par eux que nous connaissons l'existence du ciel et de la terre et tout ce que nous savons des objets qu'ils renferment, dans la mesure où l'a voulu Celui qui les a créés et nous a créés nous-mêmes.

Loin de nous, également, la pensée de nier ce que nous avons appris par le témoignage des autres !

Autrement, nous ignorerions qu'il y a un Océan. Nous ne connaîtrions pas l'existence de certaines contrées, de certaines villes renommées. Nous ne saurions rien des hommes d'autrefois, rien de leurs actions mentionnées par l'histoire. Nous resterions dans l'ignorance des nouvelles qui nous viennent chaque jour de tout côté et dont la certitude repose sur des indices concordants et dignes de foi. Enfin, nous ne saurions pas même où nous sommes, ni de qui nous sommes nés, puisque nous avons appris tout cela par le témoignage des autres.

Or si ce serait là le comble de l'absurdité, il faut donc reconnaître que la somme de nos connaissances s'est bien augmentée, non-seulement par nos propres sens, mais par ceux des autres.

Ainsi, ces diverses connaissances que l'âme perçoit ou par elle-même ou par les sens du corps ou par le témoignage des autres, elle les renferme dans le trésor de sa mémoire et c'est de là qu'est engendré le verbe vrai, quand nous disons ce que nous savons. Mais verbe antérieur à tout son, à toute pensée de son.

Alors, le verbe est parfaitement semblable à l'objet connu, qui engendre même son image, puisque la vision de la pensée naît de la vision de la science ; verbe qui n'appartient à aucune langue ; verbe vrai d'une chose vraie, n'ayant rien de lui-même, mais tenant tout de la science dont il naît.

Peu importe le moment où celui qui exprime ce qu'il sait l'a appris. Quelquefois, il parle aussitôt qu'il sait. L'essentiel est que le verbe soit vrai, c'est-à-dire né de choses connues.

CHAPITRE XIII.

L'AUTEUR REVIENT SUR LA DIFFÉRENCE ENTRE LA SCIENCE ET LE VERBE DE NOTRE ÂME ET LA SCIENCE ET LE VERBE DE DIEU.

Est-ce donc que Dieu le Père, de qui est né le Verbe, Dieu de Dieu, est-ce que Dieu le Père, dans cette sagesse, qui n'est autre que lui-même, aurait acquis certaines connaissances par les sens de son corps et d'autres par lui-même ?

Qui osera le dire parmi tous ceux qui savent que Dieu n'est point un animal raisonnable, qu'il est au-dessus de l'âme douée de raison et qui le conçoivent par la pensée, autant que cela est possible à des êtres qui le placent au-dessus de tous les animaux et de toutes les âmes, bien qu'ils ne le voient encore qu'à travers un miroir en énigme et par conjecture et non face à face tel qu'il est ?

Est-ce que tout ce que Dieu le Père connaît, non par son corps — il n'en a point —, mais par lui-même, il l'a puisé à une autre source que lui-même ? A-t-il eu besoin de messagers ou de témoins pour le savoir ?

Non certainement. Sa propre perfection suffit à savoir tout ce qu'il sait.

Sans doute il a des messagers, les anges, mais ce n'est pas pour en apprendre des nouvelles qu'il ignore, car il n'est rien qu'il ne sache. L'avantage de ces esprits est de consulter la vérité pour agir et c'est en ce sens qu'ils sont censés lui annoncer certaines choses. Non pour l'instruire, mais pour en recevoir ses instructions par le moyen de son Verbe et sans aucun son matériel.

Envoyés par lui à ceux qu'il veut, ils lui annoncent ce qu'il veut et entendent tout de lui par son Verbe, c'est-à-dire, ils voient dans sa vérité ce qu'ils doivent faire, ce qu'il faut annoncer, à qui et quand il faut l'annoncer.

Et nous-mêmes nous le prions et, pourtant, nous ne lui apprenons pas nos besoins. Son Verbe nous l'a dit : « Votre Père sait de quoi vous avez besoin, avant que vous le lui demandiez »[901].

Et cette connaissance chez lui ne date pas du temps, mais il a su de toute éternité tout ce qui devait arriver dans le temps et, en particulier, ce que nous lui demanderions et quand nous le demanderions, qui et pourquoi il exaucerait ou n'exaucerait pas.

Et toutes ses créatures spirituelles et corporelles, il ne les connaît pas parce qu'elles sont, mais elles sont parce qu'il les connaît, car il n'ignorait pas ce qu'il devait créer. Il a donc créé parce qu'il connaissait et non connu parce qu'il avait créé. Il n'a pas connu les choses créées d'autre manière que quand elles étaient à créer. Elles n'ont rien ajouté à sa sagesse. Pendant qu'elles recevaient l'existence dans la mesure et dans le moment convenables, cette sagesse demeurait ce qu'elle était.

Voilà pourquoi on lit dans le livre de l'Ecclésiastique : « Toutes choses lui étaient connues avant qu'elles fussent créées et ainsi en est-il depuis qu'elles sont créées »[902].

« Ainsi », mais non autrement. « Elles lui étaient connues avant qu'elles fussent créées et ainsi encore depuis qu'elles sont créées ».

Notre science est donc bien différente de celle-là. Or, la science de Dieu c'est sa sagesse et sa sagesse c'est son essence même et sa substance. Dans la merveilleuse simplicité de cette nature, être et être sage ne sont pas choses différentes, mais être et être sage c'est tout un, comme je l'ai dit bien des fois dans les livres précédents.

Notre science, au contraire, peut, en beaucoup de choses, se perdre et se recouvrer, parce que être et être savant ou sage ne sont point pour nous la même chose, vu

[901] Matthieu VI, 8.
[902] Ecclésiastique XXIII, 29.

que nous pouvons être et ne pas savoir et ne pas goûter ce que nous avons d'ailleurs appris.

Par conséquent, comme notre science diffère de la science de Dieu, ainsi le verbe qui naît de notre science est différent du Verbe de Dieu, né de l'essence du Père.

Comme si je disais : né de la science du Père ; de la sagesse du Père ou, avec plus d'énergie encore, né du Père science, du Père sagesse.

CHAPITRE XIV.

LE VERBE DE DIEU EST ÉGAL EN TOUT AU PÈRE DE QUI IL EST.

Donc, le Verbe de Dieu le Père, Fils unique, est semblable et égal au Père en tout, Dieu de Dieu, lumière de lumière, sagesse de sagesse, essence d'essence. Il est absolument ce qu'est le Père et, cependant, il n'est pas Père, puisque l'un est Fils et l'autre Père.

Par conséquent, il connaît tout ce que le Père connaît, mais il tient du Père la connaissance, aussi bien que l'Être, car, en Dieu, connaître et être c'est la même chose. Le Père, comme en s'exprimant lui-même, a engendré le Verbe qui lui est égal en tout et il ne se serait pas exprimé lui-même entièrement et parfaitement s'il y avait en son Verbe quelque chose de plus ou de moins qu'en lui.

C'est ici qu'on reconnaît au souverain degré le : « Oui, oui. Non, non »[903].

Voilà pourquoi ce Verbe est réellement la vérité, parce que tout ce qui est dans la science qui l'engendre est aussi en lui et qu'il n'a rien de ce qui n'y est pas.

[903] Matthieu V, 37.

Ce Verbe ne peut absolument rien avoir de faux, parce qu'il est immuablement ce qu'est Celui de qui il est, car « le Fils ne peut rien faire de lui-même, si ce n'est ce qu'il voit que le Père fait »[904].

Il ne le peut absolument et ce n'est point là faiblesse, mais force, la force qui fait que la vérité ne peut être fausse.

Dieu le Père connaît donc toutes choses en lui-même et il les connaît dans son Fils. Dans lui-même, comme lui-même et dans le Fils comme son Verbe, qui comprend tout ce qui est en lui.

Le Fils connaît également toutes choses. En lui-même, comme choses nées de celles que le Père connaît en lui-même et dans le Père, comme choses d'où sont nées celles que le Fils connaît en lui-même.

Le Père et le Fils savent donc réciproquement. Mais l'un, en engendrant et l'autre, en naissant. Et chacun d'eux voit simultanément tout ce qui est dans leur science, dans leur sagesse et dans leur essence. Non en particulier ou en détail, comme si leur vue alternait, passait là, revenait ici, se portait d'un côté à un autre, dans l'impuissance de voir ceci en même temps que cela, mais, comme je l'ai dit, chacun d'eux voit tout, tout à la fois et toujours.

Quant à notre verbe, qui n'a pas de son, qui ne pense point au son, mais seulement à la chose que nous exprimons intérieurement en la voyant et qui, par conséquent, n'appartient à aucune langue et a quelque ombre de ressemblance en énigme avec le Verbe de Dieu qui est Dieu, puisqu'il naît de notre science comme le Verbe est né de la science du Père. Quant à ce verbe, dis-je, si nous lui trouvons quelque ressemblance avec le Verbe suprême, ne rougissons point de faire voir, autant qu'il nous sera possible, combien il en diffère.

[904] Jean V, 19.

CHAPITRE XV.

COMBIEN GRANDE EST LA DIFFÉRENCE ENTRE NOTRE VERBE ET LE VERBE DIVIN.

Notre verbe naît-il de notre science seule ? Ne disons-nous pas bien des choses que nous ignorons ?

Nous les disons même sans hésiter, mais les croyant vraies et si, par hasard, elles le sont, elles le sont dans les objets même dont nous parlons et non dans notre verbe, puisque le verbe n'est vrai qu'autant qu'il est engendré de la chose même que l'on sait.

Ainsi donc, notre verbe est faux alors, non parce que nous mentons, mais parce que nous sommes trompés. Quand nous doutons, le verbe n'est point encore engendré de la chose dont nous doutons, mais du doute même.

En effet, bien que nous ne sachions pas si la chose dont nous doutons est vraie, nous savons du moins que nous doutons. Par conséquent, quand nous le disons, c'est un verbe vrai, puisque nous savons ce que nous disons.

Mais ne pouvons-nous pas mentir ?

Dans ce cas, c'est volontairement et sciemment que nous avons un verbe faux. Le verbe vrai c'est que nous mentons, car nous savons que nous mentons. Et, quand nous avouons que nous avons menti, nous disons la vérité, car nous disons ce que nous savons, puisque nous savons que nous avons menti.

Mais cela est impossible au Verbe qui est Dieu et plus puissant que nous, car, « il ne peut rien faire si ce n'est ce qu'il voit que le Père fait ». Il ne parle pas de lui-même, mais tout ce qu'il dit lui vient du Père, qui ne parle qu'à lui et c'est, chez le

Verbe suprême, une grande puissance, que de ne pouvoir mentir, car, là, il ne peut y avoir « oui et non »[905], mais : « Oui, oui. Non, non ».

Sans doute on ne doit pas dire un mot qui n'est pas vrai. J'en suis tout à fait d'avis. Mais, même quand notre verbe est vrai et, par conséquent, mérite le nom de verbe, si on peut l'appeler vision de vision ou science de science, peut-on aussi l'appeler essence d'essence, comme on le dit et comme on doit le dire à juste titre du Verbe de Dieu ?

Non certes, puisque être et connaître ne sont point pour nous une même chose, car nous savons bien des choses qui ne vivent, en quelque sorte, que par la mémoire et qui meurent, pour ainsi dire, par l'oubli et bien qu'elles ne soient plus à notre connaissance, nous existons encore et quand notre science nous a complètement échappé, nous ne cessons pas de vivre pour autant.

Quant aux choses que nous savons de manière à ne pouvoir les oublier, parce qu'elles nous sont présentes et qu'elles tiennent à la nature de l'âme, comme, par exemple, la certitude de notre existence — certitude qui dure autant que l'âme et, par conséquent, toujours, puisque l'âme dure toujours __ quant à ces choses, dis-je et autres de ce genre, où il faut surtout voir l'image de Dieu, bien qu'elles soient toujours sûres, elles ne sont pas toujours sous le regard de la pensée. Comment donc appeler éternel le verbe qui en naît, alors que c'est notre pensée qui exprime notre verbe ?

Question difficile à résoudre. En effet, c'est toujours que l'âme vit, c'est toujours qu'elle sait qu'elle vit et, cependant, ce n'est pas toujours qu'elle pense à sa vie, ce n'est pas toujours qu'elle pense qu'elle sait qu'elle vit, car, dès qu'elle pensera à telle ou telle autre chose, elle cessera de penser à ceci, sans, cependant, cesser de le savoir.

[905] II Corinthiens I, 18.

D'où il résulte que s'il peut y avoir, dans l'âme, une science sempiternelle, si, d'ailleurs, l'âme ne peut toujours penser à cette science et si notre verbe vrai, intérieur, n'est exprimé que par notre pensée, il résulte, dis-je, que Dieu seul peut avoir un verbe qui dure toujours, un verbe qui lui soit coéternel.

A moins qu'on ne dise que la faculté même de penser — puisqu'on a la faculté de penser à ce que l'on sait, même quand on n'y pense pas — est un verbe perpétuel comme la science elle-même.

Mais comment existe le verbe qui n'est pas encore formé par le regard de la pensée ? Comment sera-t-il semblable à la science dont il naît, s'il n'en a pas la forme et si on ne le nomme verbe que par ce qu'il peut l'avoir ?

Ce serait vraiment dire qu'il faut l'appeler verbe parce qu'il peut être verbe. Et quelle est donc cette chose qui peut être verbe et mérite, par cela même, d'en prendre le nom ? Quelle est, dis-je, cette chose susceptible d'être formée et non encore formée, sinon un je ne sais quoi de notre âme que nous portons çà et là par un mouvement rapide quand nous pensons à tel ou tel objet que nous découvrons ou rencontrons au hasard ?

Et le verbe devient vrai quand ce mouvement rapide dont je parle arrive à ce que nous savons, en prend la forme et la parfaite ressemblance, en sorte que la chose est pensée comme elle est connue, c'est-à-dire est exprimée dans le cœur, sans mot, sans le souvenir d'aucun mot appartenant à une langue quelconque.

Que si — pour faire cette concession et ne pas prolonger une discussion de mots — il faut donner le nom de verbe à ce mouvement de notre âme qui peut prendre la forme de notre science, avant même qu'il ne l'ait et précisément parce qu'il est, pour me servir de cette expression, susceptible de la prendre, qui ne voit combien il diffère de ce Verbe de Dieu, qui est tellement dans la forme de Dieu qu'il n'a pas été susceptible d'être formé avant d'être formé, qui ne peut jamais être sans forme, qui est

la forme même, forme simple et simplement égale à Celui de qui elle est et à qui elle est merveilleusement coéternelle ?

CHAPITRE XVI.

MÊME QUAND NOUS SERONS SEMBLABLES A DIEU, NOTRE VERBE NE POURRA JAMAIS ÊTRE ÉGALÉ AU VERBE DIVIN.

Ainsi donc, quand on parle du Verbe de Dieu, on ne l'appelle pas la pensée de Dieu, pour ne pas laisser croire qu'il y ait, en Dieu, quelque chose de mobile, qui tantôt prenne, tantôt reçoive la forme de Verbe, qui puisse ensuite la perdre, rester sans forme et subir, en quelque sorte, des évolutions.

Il connaissait bien la nature de la parole et la puissance de la pensée, le grand poète qui a dit : « Il roule dans son esprit les diverses vicissitudes de la guerre »[906], c'est-à-dire il pense.

Le Fils de Dieu ne s'appelle donc pas pensée de Dieu, mais Verbe de Dieu, car notre pensée, parvenue à ce que nous savons et en prenant sa forme, devient notre verbe vrai. Et on doit entendre le Verbe de Dieu sans la pensée de Dieu, pour bien comprendre que c'est une forme simple, qui n'a rien qui soit à former ou qui puisse rester sans forme.

On parle, il est vrai, dans les Saintes Écritures, des pensées de Dieu, mais c'est dans le sens où l'on dit aussi oubli de Dieu. Expressions qui, dans leur signification propre, ne sauraient s'appliquer à Dieu.

Cette énigme étant donc maintenant si différente de Dieu et du Verbe de Dieu, malgré la faible ressemblance qu'on y découvre, il faut encore reconnaître que, même

[906] Virgile. *Énéide*. Ch. X, V, 159 et 160.

« quand nous serons semblables à lui », alors que « nous le verrons tel qu'il est »[907] — et celui qui l'a dit ne perdait certainement pas de vue la différence — qu'alors même, dis-je, nous ne serons point égaux à lui en nature, car la nature créée est toujours inférieure à celle qui l'a faite.

Sans doute, notre verbe ne sera plus faux, puisque nous ne mentirons plus et ne serons plus trompés. Peut-être encore, nos pensées ne seront-elles plus mobiles, passant et repassant d'un objet à un autre. Peut-être embrasserons-nous, d'un coup d'œil, tous les objets de nos connaissances.

Néanmoins, tout cela étant — si cela doit être — la créature qui était susceptible d'être formée aura été formée, pour qu'il ne lui manque rien de la forme à laquelle elle devait parvenir, mais on ne pourra l'égaler à cette simplicité, où rien de susceptible d'être formé n'a été formé où réformé et qui n'étant ni sans forme ni formée, est, là, une substance éternelle et immuable.

CHAPITRE XVII.

COMMENT L'ESPRIT- SAINT EST APPELÉ CHARITÉ. EST-IL SEUL CHARITÉ ? CHARITÉ EST LE NOM PROPRE QUE LES ÉCRITURES DONNENT A L'ESPRIT-SAINT.

Nous avons assez parlé du Père et du Fils, autant qu'il nous a été donné de voir à travers ce miroir et en cette énigme.

Maintenant, avec cette même aide de Dieu, nous avons à parler du Saint-Esprit.

D'après les saintes Écritures, il n'est pas du Père seul et ni du Fils seul, mais des deux et c'est pourquoi il éveille en nous l'idée de l'amour commun, par lequel le Père et le Fils s'aiment mutuellement.

[907] Jean III, 2.

Mais la divine parole ne nous offre pas seulement des vérités faciles, afin d'exercer notre intelligence et d'enflammer notre ardeur, elle nous oblige à approfondir des choses obscures que le mystère enveloppe et qu'il faut tirer du mystère.

L'Écriture ne dit donc pas : l'Esprit-Saint est charité. Si elle l'eût dit, elle eût déchiré le voile en grande partie, mais elle dit : « Dieu est amour »[908].

Elle nous laisse donc dans l'incertitude et nous force à chercher si c'est Dieu le Père qui est charité ou Dieu le Fils ou Dieu le Saint-Esprit ou la Trinité Dieu, car nous ne disons pas que si Dieu est appelé charité, ce n'est pas parce que la charité même est une substance qui mérite le nom de Dieu, mais nous dirons, au contraire, que la charité est un don de Dieu, dans le sens où le Psalmiste lui dit : « Vous êtes ma patience »[909], ce qui ne signifie pas que notre patience soit la substance de Dieu, mais qu'elle nous vient de lui, comme le même Psalmiste le dit ailleurs : « Car ma patience vient de lui »[910].

Les paroles même de l'Écriture écartent donc cette interprétation. En effet : « Vous êtes ma patience », équivaut à « Seigneur, vous êtes mon espérance »[911] ou à : « Mon Dieu, ma miséricorde »[912] et à beaucoup d'autres locutions de ce genre.

Or, on ne dit pas : Seigneur, ma charité ; ni : Vous êtes ma charité ; ni : Dieu, ma charité, mais : « Dieu est charité », comme on dit : « Dieu est Esprit »[913].

Que celui qui ne saisit pas ces distinctions demande l'intelligence à Dieu, mais qu'il n'exige pas de nous d'autres explications, car nous ne pouvons rien dire de plus clair.

---

[908] I Jean IV, 16.
[909] Psaume LXX, 4.
[910] Psaume LXI, 6.
[911] Psaume XC, 9.
[912] Psaume LVIII, 18.
[913] Jean IV, 24.

Donc, « Dieu est charité ». Mais on demande s'il s'agit ici du Père ou du Fils ou du Saint-Esprit ou de la Trinité elle-même, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu et non trois dieux.

Nous avons déjà dit plus haut, dans cet ouvrage, qu'il ne faut pas voir l'image de la Trinité, qui est Dieu, dans les trois choses que nous avons indiquées dans la trinité de notre âme, en ce sens que le Père serait la mémoire des trois personnes, le Fils l'intelligence et le Saint-Esprit, la charité de ces trois mêmes personnes, comme si le Père ne comprenait pas et n'aimait pas par lui-même, mais que le Fils comprît pour lui, que le Saint-Esprit aimât pour lui, tandis que lui, le Père, serait simplement sa mémoire et leur mémoire ; que le Fils ne se souviendrait et n'aimerait pas par lui-même, mais que le Père se souviendrait pour lui, que le Saint-Esprit aimerait pour lui, tandis qu'il serait sa propre intelligence et leur intelligence et qu'enfin le Saint-Esprit ne se souviendrait ni ne comprendrait par lui-même, mais que le Père se souviendrait pour lui, que le Fils comprendrait pour lui tandis qu'il serait son propre amour et leur amour. Tout au contraire, on doit entendre que les trois personnes possèdent ces trois choses et les ont chacune dans sa propre nature.

De plus, il n'y a point là de différence comme chez nous, où la mémoire, l'intelligence et l'amour ou la charité sont choses diverses. Tout n'y fait qu'un, comme la sagesse elle-même et tout est dans la nature de chaque personne, sous la forme de substance immuable et simple.

Si donc tout cela a été bien compris et si nous avons réussi à en faire ressortir la vérité, autant qu'il nous est permis de voir et de conjecturer dans un sujet si élevé, je ne vois pas pourquoi le Père, le Fils et le Saint-Esprit étant appelés sagesse — non trois sagesses, mais une seule sagesse — pourquoi, dis-je, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne seraient pas aussi appelés charité. Non trois charités, mais une seule charité, car c'est ainsi que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que le Saint-Esprit est Dieu et que les trois ne font qu'un seul Dieu.

Et, cependant, ce n'est pas sans raison que, dans cette souveraine Trinité, le nom de Verbe de Dieu n'est donné qu'au Fils, le nom de « don de Dieu »[914] n'est donné qu'au Saint-Esprit et celui de Dieu le Père au principe dont le Verbe est engendré et dont procède en premier lieu le Saint-Esprit.

J'ai dit en premier lieu, parce qu'on découvre que le Saint-Esprit procède aussi du Fils. Mais le Père a donné cela au Fils. Non en ce sens que le Fils existât avant de l'avoir, mais tout ce que le Père a donné à son Verbe Fils unique, il le lui a donné en l'engendrant.

Il l'a donc engendré de manière à ce que le Don commun procédât aussi de lui et que l'Esprit-Saint fût l'Esprit des deux.

Ce n'est donc pas rapidement et au vol, mais sérieusement qu'il faut considérer cette distinction au sein de l'indivisible Trinité.

Voilà pourquoi le Verbe de Dieu a été proprement appelé « Sagesse de Dieu »[915], bien qui le Père et le Saint-Esprit soient sagesse.

Si donc le nom de Charité a pu être le nom propre d'une des trois personnes, à qui convient-il mieux qu'au Saint-Esprit ?

En ce sens, cependant, que, dans cette simple et souveraine nature, la substance et la charité ne soient pas choses différentes, mais que la substance elle-même soit charité et la charité substance, soit dans le Père, soit dans le Fils, soit dans le Saint-Esprit, bien que le nom de charité soit proprement attribué au Saint-Esprit.

C'est ainsi que, sous le nom de Loi, on renferme toutes les Écritures de l'Ancien Testament. L'Apôtre, par exemple, citant ce passage d'Isaïe : « Je parlerai en

[914] Jean IV, 10, Actes VIII, 20 et Romains V, 15.
[915] I Corinthiens I, 24.

d'autres langues, je tiendrai un autre langage à ce peuple », dit d'abord : « Il est écrit dans la Loi »[916].

Le Seigneur a dit : « Il est écrit dans la Loi : Ils m'ont haï gratuitement »[917], bien que ces paroles soient du Psalmiste[918].

D'autres fois, au contraire, ce mot s'applique proprement à la loi donnée par Moïse : « La loi et les prophètes jusqu'à Jean »[919]. « À ces deux commandements se rattachent toute la loi et les Prophètes »[920].

Ici, c'est proprement la loi donnée au mont Sinaï.

On renferme également les psaumes sous le nom des prophètes et, cependant, le Sauveur a dit, ailleurs : « Il fallait que fût accompli tout ce qui est écrit de moi dans la Loi, dans les Prophètes et dans les Psaumes »[921].

On voit qu'il distingue les Psaumes des Prophètes. Ainsi donc, tantôt le mot loi renferme sans exception les Prophètes et les psaumes, tantôt il s'applique uniquement à la loi donnée par Moïse. De même, tantôt on renferme les psaumes sous le nom des Prophètes, tantôt on les en distingue.

Si ce n'était pour éviter des longueurs dans un sujet si clair nous pourrions prouver, par beaucoup d'autres exemples, qu'il est des expressions dont le sens est tantôt général, tantôt spécial. Je dis ceci, pour faire entendre qu'il n'y a aucun inconvénient à donner le nom de charité au Saint-Esprit, bien que Dieu le Père et Dieu le Fils puissent aussi s'appeler charité.

Donc, comme nous donnons proprement le nom de sagesse au Verbe unique de Dieu, quoique le Saint-Esprit et le Père soient aussi sagesse, ainsi, donnons-nous pro-

[916] Isaïe XXVIII, 11 ; I Corinthiens XIV, 21.
[917] Jean XV, 25.
[918] Psaume XXXIV, 19.
[919] Matthieu XI, 13.
[920] Matthieu XXII, 40.

prement le nom de charité au Saint-Esprit, bien que le Père et le Fils soient aussi charité.

Mais le Verbe de Dieu, c'est-à-dire le Fils unique de Dieu, a été expressément appelé Sagesse de Dieu par l'Apôtre qui dit : « Le Christ Vertu de Dieu et Sagesse de Dieu »[922].

Quant au Saint-Esprit, nous trouverons en quel endroit il a été appelé charité, si nous étudions bien les paroles de l'Apôtre saint Jean, car, après avoir dit : « Mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, parce que la charité est de Dieu », il ajoute aussitôt : « Ainsi, quiconque aime est né de Dieu et qui n'aime point ne connaît pas Dieu, parce que Dieu est charité »[923].

Ici, il fait voir que la charité qu'il appelle Dieu est celle qu'il a dit être de Dieu. La charité est donc Dieu de Dieu. Mais, comme le Fils est né de Dieu le Père et que le Saint-Esprit procède de Dieu le Père, il s'agit de savoir lequel des deux devra être appelé Dieu-charité, car le Père est Dieu par lui-même et non Dieu de Dieu. Donc, la charité qui est Dieu de Dieu, doit être le Fils ou le Saint-Esprit.

Mais l'Apôtre, après avoir parlé de l'amour de Dieu, non pas de celui que nous avons pour lui, mais de celui dont « il nous a aimés, lui qui a envoyé son Fils, propitiation pour nos péchés »[924]. Et, après nous avoir exhortés à nous aimer les uns les autres afin que Dieu demeure en nous, saint Jean, dis-je, continue et comme il a appelé Dieu charité, il se hâte d'expliquer plus clairement sa pensée et dit : « Nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous, en cela qu'il nous a donné de son Esprit »[925].

---

[921] Luc XXIV, 44.
[922] I Corinthiens I, 24.
[923] I Jean IV, 7 et 8.
[924] I Jean IV, 10.
[925] I Jean IV, 12 et 13.

Ainsi, l'Esprit-Saint, dont Dieu nous a donné, fait que nous demeurons en Dieu et Dieu en nous. Or, c'est là l'effet de l'amour. L'Esprit-Saint est donc le Dieu-charité.

Et, un peu plus bas, après avoir répété cela et avoir dit : « Dieu est charité », il ajoute aussitôt : « Qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui »[926], ce qui lui avait fait dire plus haut : « Nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous, en cela qu'il nous a donné de son Esprit ».

C'est donc l'Esprit-Saint qui est désigné pas ces mots : « Dieu est charité ».

Donc, quand l'Esprit-Saint, qui procède de Dieu, est donné à l'homme, il allume en lui l'amour de Dieu et du prochain et il est lui-même cet amour, car ce n'est que par Dieu que l'homme peut aimer Dieu.

C'est pourquoi l'Apôtre dit peu après : « Nous donc, aimons Dieu, parce qu'il nous a aimés le premier »[927].

Et l'apôtre Paul dit, à son tour : « La charité de Dieu est répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné »[928].

CHAPITRE XVIII.

AUCUN DON DE DIEU NE L'EMPORTE SUR LA CHARITÉ.

Ce don est le plus grand des dons de Dieu. Lui seul sépare les fils du royaume éternel des enfants de l'éternelle perdition. D'autres dons sont distribués par l'Esprit-Saint, mais ils sont inutiles sans la charité. Par conséquent, personne ne peut passer de gauche à droite, si l'Esprit-Saint ne lui inspire l'amour de Dieu et du prochain.

Ce n'est qu'à ce point de vue de la charité que l'Esprit est proprement appelé le Don. Celui qui ne l'a pas, parlât-il les langues des hommes et des anges, est comme un

[926] I Jean IV, 16.
[927] I Jean IV, 19.

airain sonnant et une cymbale retentissante et quand il aurait le don de prophétie, qu'il connaîtrait tous les mystères et toute la science ; quand il aurait toute la foi, au point de transporter les montagnes, il n'est rien et quand il distribuerait tout son bien et qu'il livrerait son corps pour être brûlé cela ne lui servirait de rien[929].

Qu'il est donc grand ce bien, sans lequel de si grands biens ne sauraient conduire personne à la vie éternelle !

Or, cet amour ou cette charité — deux expressions pour la même chose — même quand celui qui le possède ne parle pas les langues, n'a pas le don de prophétie, ne connaît pas tous les mystères et toute la science, ne distribue pas tout son bien aux pauvres — soit parce qu'il n'en a point à distribuer, soit parce que ses propres besoins s'y opposent — ne livre pas son corps pour être brûlé, faute d'occasion de subir ce supplice ; cet amour, dis-je, le conduit au royaume éternel et donne à la foi même tout son prix, car, sans la charité, la foi peut exister, mais non être utile.

Ce qui fait dire à l'apôtre Paul : « Dans le Christ Jésus, ni la circoncision ni l'incirconcision ne servent de rien, mais la foi qui agit par la charité »[930], distinguant ainsi cette foi de celle des démons qui croient et tremblent[931].

Donc, l'amour qui est de Dieu et Dieu est proprement l'Esprit-Saint, par qui est répandue en nos cœurs la charité de Dieu, en vertu de laquelle la Trinité tout entière habite en nous.

Voilà pourquoi le Saint-Esprit, quoique Dieu, est, à très-juste titre, appelé aussi Don de Dieu et ce Don, quel peut-il être au fond, sinon la charité qui conduit à Dieu et sans laquelle aucun autre don de Dieu ne conduit à Dieu ?

---

[928] Romains V, 5.
[929] I Corinthiens XIII, 1-3.
[930] Galates V, 6.
[931] Jacques II, 19.

CHAPITRE XIX.

LES ÉCRITURES APPELLENT LE SAINT-ESPRIT DON DE DIEU. LE SAINT-ESPRIT EST PROPREMENT APPELÉ CHARITÉ, QUOIQU' IL NE SOIT PAS SEUL CHARITÉ DANS LA TRINITÉ.

Faut-il aussi prouver que les saintes lettres appellent le Saint-Esprit Don de Dieu ?

Si on y tient, nous trouvons, dans l'Évangile selon saint Jean, ces paroles du Seigneur Jésus-Christ : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, comme dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son sein ». Et aussitôt, l'Évangéliste ajoute : « Il disait cela de l'Esprit que devraient recevoir ceux qui croiraient en lui »[932]. Ce qui fait dire à l'apôtre Paul : « Nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit »[933].

Mais, on demande si c'est cette eau qui a été appelée don de Dieu, le don qui n'est autre que le Saint-Esprit.

Eh bien ! Si nous voyons ici le Saint-Esprit désigné par l'eau, nous trouvons, ailleurs, dans l'Évangile même, que cette eau est appelée don de Dieu.

En effet, le Seigneur, conversant près du puits avec la femme Samaritaine et lui ayant dit : « Donnez-moi à boire », celle-ci lui répondit que les Juifs n'avaient point de commerce avec les Samaritains, sur quoi Jésus reprit la parole et dit : « Si vous saviez le don de Dieu et qui est celui qui vous dit : Donnez-moi à boire, peut-être lui en eussiez-vous demandé vous-même et il vous aurait donné d'une eau vive ». La femme lui répondit : « Seigneur, vous n'avez pas même avec quoi puiser et le puits est profond. D'où auriez-vous donc de l'eau vive ? Etc. ».

[932] Jean VII, 37-39.
[933] I Corinthiens XII, 13.

Jésus répliqua et lui dit : « Quiconque boit de cette eau aura encore soif. Au contraire, qui boira de l'eau que je lui donnerai, n'aura jamais soif, mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une fontaine d'eau jaillissante jusque dans la vie éternelle »[934].

Or, cette eau vive étant l'Esprit-Saint, d'après l'Évangéliste, l'Esprit-Saint est donc le don de Dieu, dont le Sauveur dit : « Si vous saviez le don de Dieu et qui est celui qui vous dit : Donnez-moi à boire, peut-être lui en eussiez-vous demandé vous-même et il vous aurait donné d'une eau vive ». Et ce qu'il a dit ailleurs : « Des fleuves d'eau vive couleront de son sein », équivaut à ce qu'il dit ici : « L'eau que je lui donnerai deviendra en lui une fontaine d'eau jaillissante jusque dans la vie éternelle ».

Paul l'apôtre dit, à son tour : « A chacun de nous a été donnée la grâce selon la mesure du don de Jésus-Christ » et, pour faire voir que le Saint-Esprit est ce don du Christ, il ajoute : « C'est pourquoi l'Écriture dit : Montant au ciel, il a conduit une captivité captive ; il a donné des dons aux hommes »[935].

Or, il est à la connaissance de tout le monde que le Seigneur Jésus, étant monté au ciel après sa résurrection d'entre les morts, a donné le Saint-Esprit et que les fidèles, remplis de cet Esprit, parlaient toutes les langues[936].

Peu importe que l'Apôtre ait dit « des dons » et non un don. Il citait ce passage du Psalmiste : « Vous êtes monté au ciel, vous avez conduit une captivité captive, vous avez reçu des dons pour les hommes »[937], car c'est ainsi que portent beaucoup d'exemplaires, notamment chez les Grecs et c'est la traduction de l'hébreu.

L'Apôtre a donc dit, comme le Prophète, « des dons » et non un don. Seulement, comme le Psalmiste avait dit : « Vous avez reçu des dons pour les hommes »,

[934] Jean IV, 7-14.
[935] Éphésiens IV, 7 et 8.
[936] Cf. Actes II, 4.

l'Apôtre a préféré dire : « Il a donné des dons aux hommes », pour que, de ces deux mots __ l'un prophétique, l'autre apostolique, mais tous les deux appuyés sur l'autorité divine __ il résultât un sens plus complet, car tous les deux sont vrais.

Le Christ a donné aux hommes, le Christ a reçu pour les hommes. Il a donné aux hommes, comme le chef donne à ses membres. Il a reçu pour les hommes, c'est-à-dire pour ses membres, pour ces mêmes membres en faveur desquels il a crié du haut du ciel : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? »[938] et dont il a encore dit, ailleurs : « Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait »[939].

Ainsi donc, le Christ a donné du haut du ciel et reçu sur la terre. Or, le Prophète et l'Apôtre ont dit tous les deux « des dons », parce que, par le don qui est le Saint-Esprit, bien commun de tous les membres du Christ, une multitude de dons propres sont distribués à chaque fidèle en particulier, car tous n'ont pas les mêmes. Les uns ont ceux-ci, les autres ceux-là, quoique tous possèdent le don duquel tous les dons particuliers dérivent, c'est-à-dire l'Esprit-Saint.

En effet, l'Apôtre, ayant énuméré, ailleurs, beaucoup de ces dons, ajoute : « Or, tous ces dons, c'est le seul et même Esprit qui les opère, les distribuant à chacun comme il le veut »[940]. Expression qui se retrouve encore dans l'épître aux Hébreux, où on lit : « Dieu, ayant rendu témoignage par des miracles, par des prodiges, par différents effets de sa puissance et par les dons que le Saint-Esprit a distribués »[941].

Et ici, après avoir dit : « Montant au ciel, il a conduit une captivité captive. Il a donné des dons aux hommes », il ajoute : « Mais qu'est-ce : Il est monté, sinon qu'il

---

[937] Psaume LXVII, 19.
[938] Actes IX, 4.
[939] Matthieu XXV, 40.
[940] I Corinthiens XII, 11.
[941] Hébreux II, 4.

est descendu auparavant dans les parties inférieures de la terre? Celui qui est descendu, est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux, afin qu'il remplît toutes choses. Et c'est lui qui a fait les uns apôtres, les autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs »[942].

Voilà pourquoi il a dit : « Des dons » ; parce que, comme il le dit ailleurs : « Tous sont-ils apôtres ? Tous sont-ils prophètes ? »[943]

Mais ici il, ajoute : « Pour la perfection des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ »[944].

Voilà la maison qui, comme le chante le Psalmiste, se bâtit « après la captivité »[945], parce que cette maison du Christ, qui s'appelle l'Église, est construite, formée de ceux qui ont été arrachés à l'empire du démon, dont ils étaient prisonniers.

Or, cette captivité, Celui qui a vaincu le démon, l'a conduite captive. Et, de peur que le démon n'entraînât avec lui, au supplice éternel, ceux qui devaient être un jour les Membres de ce Chef sacré, celui-ci l'a enchaîné d'abord avec les liens de la justice, puis avec ceux de la puissance. Et c'est-le démon même qui porte ici le nom de captivité, de celle qu'a conduite captive celui qui est monté au ciel, qui a donné des dons aux hommes ou qui a reçu des dons pour les hommes.

De son côté, Pierre l'apôtre, comme on le lit dans le livre canonique où sont écrits les Actes des Apôtres, entendant les Juifs touchés de componction, dire : « Que ferons-nous, mes frères ? Faites-le nous savoir », leur répondit : « Faites pénitence et que chacun de vous soit baptisé au nom du Seigneur Jésus-Christ en rémission de vos péchés et vous recevrez le don de l'Esprit-Saint »[946].

---

[942] Éphésiens IV, 9-11.
[943] I Corinthiens XII, 29.
[944] Éphésiens IV, 7-12.
[945] Psaume XCV, 1.
[946] Actes II, 37 et 38.

On lit encore dans ce livre que Simon le magicien offrit de l'argent aux Apôtres pour acheter d'eux le pouvoir de donner l'Esprit-Saint par l'imposition des mains. Pierre lui répondit : « Que ton argent soit avec toi en perdition, parce que tu as estimé que le don de Dieu peut s'acquérir avec de l'argent »[947].

Et, dans un autre endroit du même livre, après avoir raconté que Pierre parlait à Corneille et à ceux qui étaient avec lui, annonçant et prêchant le Christ, l'écrivain ajoute : « Pierre, parlant encore, l'Esprit-Saint descendit sur tous ceux qui écoutaient la parole et les fidèles circoncis, qui étaient venus avec Pierre, s'étonnèrent grandement de ce que le don de l'Esprit-Saint était aussi répandu sur les gentils, car ils les entendaient parlant diverses langues et glorifiant Dieu »[948].

Plus tard, Pierre rendant raison de ce fait, d'avoir baptisé des incirconcis, parce que l'Esprit-Saint, pour trancher le nœud de la question, était descendu sur eux, même avant qu'ils fussent baptisés, rendant, dis-je, raison de ce fait à ses frères qui étaient à Jérusalem et qui avaient appris cela avec étonnement, finit en ces termes : « Lorsque j'eus commencé de leur parler, l'Esprit-Saint descendit sur eux, comme sur nous au commencement. Alors, je me souvins de la parole du Seigneur, lorsqu'il disait : Jean a baptisé dans l'eau, mais vous, vous serez baptisés dans l'Esprit-Saint. Si donc Dieu leur a fait le même don qu'à nous, qui avons cru au Seigneur Jésus-Christ, qui étais-je, moi, pour m'opposer à ce que Dieu leur donnât le Saint-Esprit ? »[949]

Il y a encore bien d'autres passages des Écritures qui s'accordent à dire que l'Esprit-Saint est le Don de Dieu, en tant qu'il est donné à ceux qui aiment Dieu par lui. Mais il serait trop long de les citer tous. Et comment contenter ceux qui ne se contenteraient pas de ceux que nous avons rapportés ?

[947] Actes VIII, 18-20.
[948] Actes X, 41-46.
[949] Actes XI, 15-17.

Du reste, puisqu'ils voient que le Saint-Esprit a été appelé Don de Dieu, il faut les avertir que ces mots : « Don de l'Esprit-Saint » doivent s'entendre dans un sens analogue à ceux-ci : « Par le dépouillement du corps de chair »[950].

En effet, comme le corps de chair n'est pas autre chose que la chair, de même le Don de l'Esprit-Saint n'est pas autre chose que l'Esprit-Saint. Il est donc Don de Dieu en tant qu'il est donné à ceux à qui il est donné. Mais, en lui-même, il est Dieu, quand même il ne serait donné à personne, parce qu'il était Dieu coéternel au Père et au Fils, avant d'être donné à qui que ce soit et bien que le Père et le Fils le donnent, quoique donné, il ne leur est point inférieur, car il est donné comme Don de Dieu, de manière à ce qu'il se donne lui-même comme Dieu.

En effet, il est impossible de nier qu'il soit Maître de lui-même, puisqu'on dit de lui : « L'Esprit souffle où il veut »[951] et dans ce passage de l'Apôtre que j'ai déjà cité : « Tous ces dons, c'est le seul et même Esprit qui les opère, les distribuant à chacun comme il veut ».

Il n'y a point ici dépendance chez celui qui est donné et supériorité chez ceux qui donnent, mais parfait accord entre celui qui est donné et ceux qui donnent.

Donc, si la sainte Écriture proclame que « Dieu est charité » ; si la charité est de Dieu ; si elle fait que nous demeurions en Dieu et Dieu en nous et si nous connaissons par là qu'il nous a donné de son Esprit, donc, le Saint-Esprit est Dieu-charité.

Ensuite, si la charité l'emporte sur tous les dons de Dieu et qu'il n'y ait pas de don de Dieu plus grand que le Saint-Esprit, quoi de plus logique que d'appeler charité celui qui est, en même temps, Dieu et de Dieu ?

[950] Colossiens II, 11.
[951] Jean III, 8.

Et si l'amour dont le Père aime le Fils et dont le Fils aime le Père fait voir leur ineffable union, quoi de plus convenable que d'appeler proprement charité l'Esprit qui est commun aux deux ?

Car la foi saine et le sens droit nous dictent que l'Esprit-Saint n'est pas seul charité dans la Trinité, mais qu'il est à juste titre appelé proprement charité, pour les raisons que nous avons dites. De même qu'il n'est pas non plus seul esprit et seul saint dans cette même Trinité, puisque le Père est Esprit et le Fils aussi, puisque le Père est saint et le Fils aussi, ce que toute âme pieuse croit sans hésiter et, cependant, c'est avec raison qu'on l'appelle proprement Esprit-Saint.

En effet, puisqu'il est commun aux deux, il porte proprement le nom de ce qui est commun aux deux. Autrement, si, dans cette souveraine Trinité, l'Esprit-Saint était seul charité, il en résulterait que le Fils ne serait pas seulement Fils du Père, mais aussi du Saint-Esprit.

En effet, les textes nombreux où on lit que le Fils est le fils unique du Père n'ôtent rien à la vérité de ce que l'Apôtre dit de Dieu le Père : « Qui nous a arrachés de la puissance des ténèbres et transférés dans le royaume du Fils de son amour »[952].

Il ne dit pas : de son Fils, ce qui serait de la plus parfaite vérité et ce qu'il a souvent dit, mais : « Du Fils de son amour ».

Donc, si l'Esprit-Saint était seul charité dans la Trinité, le Fils serait le Fils du Saint-Esprit. Or, si c'est là le comble de l'absurdité, il faut conclure que l'Esprit-Saint n'est pas seul charité dans la Trinité, mais que c'est là son nom propre, comme je l'ai assez démontré.

Quant à ces paroles : « Du Fils de son amour », il n'y faut voir d'autre sens que celui de Fils bien-aimé et, en résumé, de Fils de sa substance, car l'amour du Père, qui

[952] Colossiens I, 13.

est dans sa nature d'une ineffable simplicité, n'est autre chose que sa nature même et sa substance, comme je l'ai dit tant de fois et ne crains pas de le répéter.

Conséquemment, le Fils de son amour n'est pas autre chose que celui qui a été engendré de sa substance.

CHAPITRE XX.

CONTRE EUNOMIUS, QUI PRÉTEND QUE LE FILS N'EST PAS FILS PAR NATURE, MAIS PAR ADOPTION. RÉSUMÉ DE CE QUI A ÉTÉ DIT PLUS HAUT.

C'est donc un ridicule raisonnement que celui d'Eunomius, le père de l'hérésie qui porte son nom, lequel, ne pouvant comprendre ou ne voulant pas croire que le Verbe unique de Dieu, par qui « tout a été fait »[953], est Fils de Dieu par nature, c'est-à-dire engendré de la substance du Père, a prétendu qu'il n'est point le Fils de la nature ou de la substance ou de l'essence de Dieu, mais Fils de sa volonté, entendant par là que la volonté par laquelle Dieu engendrerait son Fils ne serait qu'un simple accident, analogue à ce qui se passe chez nous, quand nous voulons ce que nous ne voulions pas d'abord, comme si ce n'était pas une preuve de l'inconstance de notre nature, ce que la foi nous défend absolument d'admettre en Dieu, car ce texte : « Les pensées se multiplient dans le cœur de l'homme, mais la pensée du Seigneur subsiste éternellement »[954], n'a pas d'autre but que de nous faire comprendre et croire que Dieu, étant éternel, sa volonté est aussi éternelle et, par conséquent, immuable comme lui.

Or, ce qui se dit des pensées peut avec autant de vérité se dire des volontés : les volontés se multiplient dans le cœur de l'homme, mais la volonté de Dieu subsiste éternellement.

[953] Jean I, 3.
[954] Proverbes XIX, 21.

Quelques-uns, ne voulant point appeler le Verbe unique fils de la pensée ou de la volonté de Dieu, ont prétendu qu'il est la pensée même ou la volonté. Mais il vaut mieux, selon moi, dire qu'il est pensée de pensée, volonté de volonté, comme il est substance de substance, sagesse de sagesse, pour ne pas retomber dans l'absurdité que nous avons déjà réfutée : que le Fils donne la sagesse ou la volonté, vu que le Père n'a ni pensée ni volonté dans sa propre substance.

Un hérétique astucieux demandait un jour si c'est de bon ou de mauvais gré que le Père engendre son Fils. Son but était, si on admettait le second cas, d'en déduire une misère infinie dans Dieu et, dans le premier cas, d'en tirer cette conclusion nécessaire que le Fils n'est point Fils de la nature, mais de la volonté.

Quelqu'un, qui n'était pas moins rusé que lui, lui demanda, à son tour, si c'est de bon ou de mauvais gré que le Père est Dieu. Dans le second cas, il en aurait aussi déduit que Dieu est infiniment misérable, hypothèse absolument extravagante et, dans le premier, qu'il n'est pas Dieu par nature, mais par volonté.

Que restait-il à l'hérétique, sinon de garder le silence et de se voir pris dans ses propres filets ?

Du reste, s'il faut attribuer à l'une des personnes de la Trinité le nom propre de volonté, c'est surtout à l'Esprit-Saint qu'il convient, comme on lui attribue la charité, car, qu'est-ce que l'amour, sinon la volonté ?

Je pense que ce que j'ai dit de l'Esprit-Saint dans ce livre, d'après les saintes Écritures, suffit aux fidèles qui savent déjà que l'Esprit-Saint est Dieu, qu'il n'est point d'une autre substance et ni moins grand que le Père et le Fils, comme je l'ai démontré dans les livres précédents, toujours selon ces mêmes Écritures.

En parlant de la création, nous avons aussi aidé, de tout notre pouvoir, ceux qui aiment à se rendre raison de ces choses, à comprendre, autant qu'ils le pourront, « les

perfections invisibles de Dieu par les choses qui ont été faites »[955] et, surtout, par la créature raisonnable ou intelligente qui a été faite à l'image de Dieu ; espèce de miroir où ils découvriront, s'ils le peuvent et autant qu'ils le pourront, le Dieu-Trinité, dans notre mémoire, notre intelligence et notre volonté.

Quiconque voit clairement ces trois choses créées par Dieu même dans son âme et comprend quelle grande chose c'est pour elle de pouvoir par là se rappeler, voir, aimer la nature éternelle et immuable, se la rappeler par la mémoire, la contempler par l'intelligence, s'y attacher par l'amour, celui-là aperçoit, évidemment, une image de la Trinité. C'est à se rappeler cette très-parfaite Trinité, pour s'en souvenir, à la voir, pour la contempler, à l'aimer, pour y trouver son bonheur, qu'il doit consacrer tout ce qu'il a de vie. Mais, qu'il se garde bien de comparer à cette même Trinité et de regarder, comme lui étant semblable en tout point, l'image qu'elle a créée elle-même et qui s'est dégradée par sa propre faute.

Nous lui avons assez fait voir qu'elle immense différence il trouvera dans cette imparfaite ressemblance.

CHAPITRE XXI.

DE LA RESSEMBLANCE DU PÈRE ET DU FILS DÉCOUVERTE DANS NOTRE MÉMOIRE ET NOTRE INTELLIGENCE. DE LA RESSEMBLANCE DU SAINT-ESPRIT DANS NOTRE VOLONTÉ OU NOTRE AMOUR.

J'ai pris soin de montrer que Dieu le Père et Dieu le Fils, c'est-à-dire le Dieu engendrant qui a exprimé, en quelque sorte, tout ce qu'il a substantiellement dans son Verbe qui lui est coéternel et son Verbe qui est Dieu et n'a ni plus ni moins en substance que ce qui est en Celui qui l'a, non faussement, mais véritablement engendré,

[955] Romains I, 20.

j'ai, dis-je, pris soin de les faire voir, non pas face à face, mais par ressemblance et en énigme[956] — autant que je l'ai pu et à l'aide de conjectures — dans la mémoire et l'intelligence de notre âme, attribuant à la mémoire tout ce que nous savons même sans y penser et à l'intelligence la faculté « d'informer » notre pensée d'une manière propre et particulière.

C'est, en effet, surtout quand nous pensons à une vérité que nous avons découverte, que nous sommes dits comprendre et, cette vérité, nous la laissons ensuite dans notre mémoire. Et c'est dans ces intimes profondeurs de la mémoire où nous avons d'abord découvert, par la pensée, que le verbe intime, qui n'appartient à aucune langue, est engendré comme science de science et vision de vision.

Là aussi, l'intelligence qui fait son apparition dans la pensée est engendrée de l'intelligence qui était déjà dans la mémoire, mais y restait cachée. Du reste, si la pensée n'avait pas elle-même une certaine mémoire, elle ne retournerait pas vers ce qu'elle a laissé dans la mémoire, vu qu'elle s'en irait ailleurs.

Pour ce qui regarde le Saint-Esprit, j'ai montré que rien, dans cette énigme n'en offre la ressemblance, sinon notre volonté ou l'amour ou dilection, qui est la volonté la plus puissante, parce que notre volonté, qui fait partie de notre nature, éprouve des affections diverses, suivant que nous sommes attirés ou repoussés par les objets qui se présentent à elle ou lui sont offerts par le hasard.

Mais quoi ? Dirons-nous que notre volonté, quand elle est droite, ne sait que désirer et ni qu'éviter ?

Si elle le sait, elle a donc une certaine science propre qui suppose, nécessairement, la mémoire et l'intelligence.

[956] I Corinthiens XIII, 12.

Ou bien prêterons-nous l'oreille à celui qui affirmera que la charité, qui « ne fait pas le mal »[957], ne sait pas ce qu'elle a à faire ?

Ainsi donc, cette mémoire principale, où nous trouvons tout prêt et comme mis en réserve de quoi occuper notre pensée, cette mémoire a déjà l'amour, aussi bien que l'intelligence, car nous les y trouvons tous deux, quand nous découvrons, par la pensée, que nous comprenons et que nous aimons quelque chose et nous voyons qu'ils y étaient, même quand nous n'y pensions pas et cette intelligence qui se forme par la pensée, elle a l'amour, comme elle a la mémoire et ce verbe vrai, nous l'exprimons intérieurement sans le secours d'aucune langue, quand nous disons ce que nous connaissons, car le regard de notre pensée ne se retourne vers quelque chose que par la mémoire et il ne prend soin d'y retourner que par l'amour.

De même, l'amour qui unit comme père et fils la vision qui a son siège dans la mémoire et la vision de la pensée qui en est formée ne saurait ce qu'il doit raisonnablement aimer s'il n'avait la science de désirer, qui suppose, nécessairement, la mémoire et l'intelligence.

CHAPITRE XXII.

COMBIEN EST GRANDE LA DIFFÉRENCE ENTRE L'IMAGE DE LA TRINITÉ QUE NOUS DÉCOUVRONS EN NOUS ET LA TRINITÉ ELLE-MÊME.

Ces trois choses : mémoire, intelligence, amour, se trouvant dans une seule personne, telle qu'est l'homme, on peut nous dire :

Elles sont à moi et non à elles-mêmes. Ce n'est pas pour elles, mais pour moi, qu'elles font ce qu'elles font, ou plutôt, c'est moi qui agis par elles. En effet, je me souviens par la mémoire, je comprends par l'intelligence, j'aime par l'amour et quand

[957] Romains XIII, 10.

je tourne vers ma mémoire le regard de ma pensée, que je dis en mon cœur ce que je sais et que le verbe vrai est engendré de ma science, verbe et science, tous les deux sont à moi, car c'est moi qui sais, c'est moi qui dis en mon cœur ce que je sais. Et quand, réfléchissant, je trouve dans ma mémoire que je comprends déjà, que j'aime déjà quelque chose, cette intelligence et cet amour qui étaient là même avant que j'en formasse ma pensée, je trouve dans ma mémoire même, que c'est mon intelligence, celle par laquelle je comprends, mon amour, celui par lequel j'aime et qu'ils ne s'appartiennent pas. De même, quand ma pensée se souvient et veut retourner à ce qu'elle avait laissé dans la mémoire, le comprendre, le considérer et le dire intérieurement, c'est ma mémoire qui se souvient, c'est de ma volonté qu'elle veut et non de la sienne. Enfin, mon amour lui-même, quand il se souvient et comprend ce qu'il doit désirer, ce qu'il doit éviter, se rappelle par ma mémoire et non par la sienne, comprend par mon intelligence et non par la sienne, tout ce qu'il aime avec intelligence.

En deux mots, on peut dire : c'est moi qui, par ces trois choses, me souviens, comprends et aime, moi qui ne suis ni mémoire, ni intelligence, ni amour, mais qui possède ces trois choses.

On peut donc dire que ces trois choses appartiennent à la personne qui les possède, mais non que la personne qui les possède soit ces trois choses.

Or, dans la simplicité de cette nature souveraine qui est Dieu, bien qu'il n'y ait qu'un seul Dieu, il y a trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

CHAPITRE XXIII.

ENCORE DE LA DIFFÉRENCE QU'IL Y A ENTRE LA TRINITÉ QUI EST DANS L'HOMME ET LA TRINITÉ QUI EST DIEU. ON VOIT MAINTENANT, A L'AIDE DE LA FOI, LA TRINITÉ A TRAVERS UN MIROIR, POUR MÉRITER DE LA VOIR UN JOUR PLUS CLAIREMENT FACE A FACE SELON LA PROMESSE.

Autre chose est donc la Trinité substantielle, autre chose l'image de la Trinité dans un objet étranger. C'est à cause de cette image qu'on donne aussi le nom d'image à l'être même où sont ces trois choses, comme on appelle image, tout à la fois, le tableau et ce qui est peint dessus. Mais le tableau ne porte le nom d'image qu'à cause de la peinture qu'il présente.

Or, dans cette souveraine Trinité, incomparablement supérieure à tout ce qui existe, l'indivisibilité est telle que, tandis qu'on ne peut pas dire qu'une trinité d'hommes soit un homme, là on peut dire qu'il y a un seul Dieu et il n'y en a qu'un réellement. On ne doit pas même dire que cette Trinité est en un seul Dieu, mais bien qu'elle est un seul Dieu.

En elle encore il n'en est pas comme dans l'homme, son image, où une seule personne possède les trois choses, mais il y a trois personnes, le Père du Fils, le Fils du Père et l'Esprit du Père et du Fils, car, quoique la mémoire de l'homme, surtout celle qui est refusée aux animaux, c'est-à-dire celle qui renferme les objets intellectuels, les objets qui ne lui viennent pas par l'entremise des sens, quoique cette mémoire offre une ressemblance, bien faible, il est vrai, incomparablement inférieure, mais, enfin, une ressemblance quelconque avec le Père, quoique, également, l'intelligence de l'homme, celle qui est formée par l'attention de la pensée, quand on dit ce que l'on sait — parole du cœur qui n'appartient à aucune langue — quoique cette intelligence présente aussi, sauf une immense différence, une ressemblance quelconque avec le

Fils et, enfin, quoique l'amour de l'homme, procédant de la science, unissant la mémoire et l'intelligence et commun à cette espèce de père et de fils, sans être lui-même ni père ni fils, quoique cet amour offre aussi, avec une différence très-grande, quelque ressemblance avec le Saint-Esprit, cependant, tandis que dans cette image de la Trinité, ces trois choses ne sont pas un homme, mais appartiennent seulement à un homme, dans la souveraine Trinité dont celle-ci est l'image, les trois choses n'appartiennent pas à un seul Dieu, mais sont un seul Dieu et ne sont pas une seule personne, mais trois personnes.

Et c'est une chose merveilleusement ineffable ou ineffablement merveilleuse que, tandis que l'image de la Trinité ne forme qu'une seule personne, la Trinité elle-même renferme trois personnes et que cette Trinité de trois personnes soit bien plus indivisible que la trinité d'une seule personne.

En effet, cette souveraine Trinité dans la nature de la divinité ou pour mieux dire de la déité, est ce qu'elle est, est immuablement et éternellement égale en elle-même. En aucun temps elle n'a pas été ou n'a été autrement. Jamais elle ne sera plus ou ne sera autrement.

Au contraire, les trois choses qui sont dans son imparfaite image, si elles ne sont pas séparées totalement — vu qu'elles ne sont pas des corps — diffèrent, cependant, entre elles, pendant cette vie, sous le rapport de l'étendue.

En effet, bien qu'elles ne soient pas des choses matérielles, nous n'en voyons pas moins que la mémoire est plus grande que l'intelligence chez l'un, qu'elle est moindre chez l'autre ; que chez un troisième, égales ou non entre elles, elles sont surpassées, en étendue, par l'amour. Ainsi, ou deux l'emportent sur une ou une sur deux ou l'une sur l'autre et les plus petites cèdent aux plus grandes.

Fussent-elles, du reste, égales entre elles et guéries de toute maladie, même alors, on ne pourrait égaler, à une chose immuable par nature, une chose qui ne devra

qu'à la grâce de ne plus changer, parce que la créature n'est point égale au Créateur et que par le fait même qu'elle sera guérie de toute maladie, elle subira un changement.

Toutefois, cette souveraine Trinité, qui n'est pas seulement immatérielle, mais absolument indivisible et véritablement immuable, nous la verrons bien plus clairement et avec beaucoup plus de certitude que son image qui est en nous, quand viendra cette vision *face à face* qui nous est promise.

Cependant, ceux qui voient à travers ce miroir et en cette énigme — autant qu'il est donné de voir en cette vie — ne sont pas ceux qui voient dans leur âme ce que nous avons expliqué et fait ressortir, mais ceux qui voient leur âme comme une image, afin de pouvoir rapporter à Celui dont elle est l'image ce qu'ils voient, comme ils le voient et entrevoir par conjecture ce qu'ils découvrent par image, puisqu'ils ne peuvent pas encore contempler face à face, car l'Apôtre ne dit pas : Nous voyons maintenant un miroir, mais : « Nous voyons maintenant à travers un miroir »[958].

CHAPITRE XXIV.

INFIRMITÉ DE L'ÂME HUMAINE.

Ainsi donc, ceux qui- voient leur âme comme elle peut être vue, qui découvrent en elle la trinité que j'ai envisagée, autant qu'il m'a été possible, sous bien des faces et ne croient pas ou ne comprennent pas qu'elle est l'image de Dieu, ceux-là voient, sans doute, un miroir, mais ils voient si peu, à travers ce miroir, Celui qu'il faut y voir pendant cette vie et qu'ils ne savent pas même que le miroir qu'ils voient est un miroir, c'est-à-dire une image.

S'ils le savaient, peut-être comprendraient-ils qu'il faut chercher et voir, provisoirement et d'une manière quelconque, à travers ce miroir, Celui même dont il est le

[958] I Corinthiens XIII, 12.

miroir, une foi non feinte purifiant les cœurs[959], pour qu'on puisse un jour voir face à face Celui qu'on voit maintenant à travers un miroir.

Or, en dédaignant cette foi qui purifie les cœurs, que gagnent-ils à comprendre de subtiles discussions sur la nature de l'âme humaine, sinon de se faire condamner par le témoignage même de leur intelligence ?

Ils n'auraient pas ces peines ni tant de difficultés d'arriver à quelque chose de certain, s'ils n'étaient enveloppés de ténèbres justement méritées et chargés de ce corps de corruption qui appesantit l'âme[960].

Or, qui nous a attiré ce malheur, sinon le péché ?

Éclairés par une si cruelle expérience, ils devraient donc bien suivre l'Agneau qui ôte les péchés du monde[961].

CHAPITRE XXV.

C'EST SEULEMENT AU SEIN DE LA BÉATITUDE QU'ON COMPREND POURQUOI LE SAINT-ESPRIT N'EST PAS ENGENDRÉ ET COMMENT IL PROCÈDE DU PÈRE ET DU FILS.

Une fois dégagés des liens du corps à la fin de cette vie, les fidèles appartiennent à Dieu, eussent-ils été d'ailleurs bien moins intelligents que ces philosophes et les puissances jalouses n'ont plus le droit de les retenir. Ces puissances, l'Agneau innocent immolé par ils les a vaincues par la justice du sang avant de les vaincre par la vertu de la puissance.

Dès lors, délivrés du pouvoir du démon, ces justes sont reçus par les saints anges, affranchis enfin de tous les maux par le « Médiateur entre Dieu et les hommes,

[959] I Timothée I, 5.
[960] Sagesse IX, 15.
[961] Jean I, 29.

le Christ Jésus homme »[962], puisque, d'après le témoignage unanime des divines Écritures, anciennes et nouvelles, qui ont prédit et annoncé le Christ, « nul autre nom n'a été donné dans le ciel, par lequel les hommes doivent être sauvés »[963].

Purifiés donc de toute tache de corruption, ils sont établis dans de paisibles demeures, jusqu'à ce qu'ils reprennent leurs corps. Mais, cette fois, incorruptibles et devenus leur ornement et non plus leur fardeau, car c'a été le bon plaisir du très-bon et très-sage Créateur, que l'esprit de l'homme humblement soumis à Dieu domine heureusement son corps et que ce bonheur n'ait pas de fin.

Là, nous verrons la vérité sans aucune difficulté et nous jouirons de sa contemplation, parfaitement éclairés et dégagés de toute incertitude. Nous n'aurons plus besoin de raisonnements, mais nous verrons intuitivement pourquoi le Saint-Esprit n'est pas Fils du Père, bien qu'il en procède.

Au sein de cette lumière, il n'y n plus de question à résoudre. Mais ici, j'ai si bien vu, par expérience, la difficulté du sujet — et, sans aucun doute, mes lecteurs studieux et intelligents la verront comme moi — que m'étant engagé dans le second livre de cet ouvrage[964] à m'expliquer ailleurs, toutes les fois que j'ai voulu montrer quelque trait de ressemblance entre la créature humaine et cette souveraine Trinité, ma parole n'a pu exprimer les idées quelconques que j'avais conçues.

J'ai même senti qu'il y avait, dans mon intelligence, plus d'efforts que de succès. J'ai trouvé dans l'homme, qui n'est qu'une personne, une image de cette souveraine Trinité et, pour mieux faire comprendre les trois divines personnes dans l'être sujet à changement, j'ai essayé, surtout dans le neuvième livre, de procéder par degrés successifs.

[962] I Timothée II 5.
[963] Actes IV, 12.
[964] Ch. III.

Mais trois choses appartenant à une seule personne ne sauraient répondre au désir de l'homme et donner une idée juste des trois personnes divines, ainsi que nous l'avons démontré dans ce quinzième livre.

CHAPITRE XXVI.

LE SAINT-ESPRIT PROCÈDE DU PÈRE ET DU FILS ET NE PEUT ÊTRE APPELÉ LEUR FILS.

Au surplus, dans cette souveraine Trinité qui est Dieu, il n'y a aucun intervalle de temps, qui permette de croire ou au moins de demander, si le Fils est d'abord né du Père et si c'est postérieurement que le Saint-Esprit a procédé des deux, car celui dont l'Apôtre a dit : « Parce que vous êtes enfants, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils »[965] est le même que celui dont le Fils a dit : « Car ce n'est pas vous qui parlez, mais l'Esprit de votre Père qui parle en vous »[966].

Beaucoup d'autres témoignages des divines Écritures prouvent que celui qu'on appelle proprement Esprit-Saint dans la Trinité, est l'Esprit du Père et du Fils. Celui dont le Fils lui-même a dit : « Celui que je vous enverrai du Père »[967] et, ailleurs : « Celui que mon Père enverra en mon nom »[968].

Ce qui prouve qu'il procède des deux c'est que le Fils lui-même a dit : « Il procède du Père » et puis, après sa résurrection d'entre les morts, apparaissant à ses disciples, il souffla sur eux et leur dit : « Recevez le Saint-Esprit »[969], pour faire voir qu'il

[965] Galates IV, 6.
[966] Matthieu X, 20.
[967] Jean XV, 26.
[968] Jean XIV, 26.
[969] Jean XX, 22.

procède aussi de lui. Et c'est là cette « vertu » qui « sortait de lui », comme on le voit dans l'Évangile « et les guérissait tous »[970].

Mais pourquoi a-t-il d'abord donné le Saint-Esprit sur la terre, après sa résurrection[971], puis, l'a-t-il ensuite envoyé du ciel [972]?

C'est, je pense, parce que la charité, qui nous fait aimer Dieu et le prochain, est répandue en nos cœurs, par ce Don même[973], pour accomplissement des deux commandements auxquels se rattachent toute la loi et les prophètes[974]. C'est ce que le Seigneur Jésus a voulu faire entendre en donnant deux fois le Saint-Esprit : une fois sur la terre, pour indiquer l'amour du prochain et une seconde fois du haut du ciel, en vue de l'amour de Dieu.

Que si on peut expliquer autrement ce double envoi de l'Esprit-Saint, tout au moins nous ne pouvons douter que c'est bien le même Esprit que Jésus a donné après avoir soufflé et dont il a dit aussitôt : « Allez, baptisez toutes les nations au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit »[975], paroles où la souveraine Trinité est si formellement indiquée.

C'est donc le même Esprit qui a été donné du ciel le jour de la Pentecôte, c'est-à-dire dix jours après que le Seigneur fut monté au ciel.

Comment donc ne serait-il pas Dieu, Celui qui donne l'Esprit-Saint ?

Ou plutôt quel grand Dieu que Celui qui donne un Dieu !

Car aucun de ses disciples n'a jamais donné l'Esprit-Saint. Ils priaient pour le faire descendre sur ceux à qui ils imposaient les mains, mais ils ne le donnaient pas. Et cet usage, l'Église le maintient encore par ses pontifes.

---

970 Luc VI, 19.
971 Jean XX, 22.
972 Actes II, 4.
973 Romains V, 5.
974 Matthieu XXII, 37-40.

Simon le magicien lui-même, en offrant de l'argent aux Apôtres, ne dit pas : « Donnez-moi aussi ce pouvoir », afin que je donne le Saint-Esprit, mais « afin que tous ceux à qui j'imposerai les mains, reçoivent l'Esprit-Saint ». Et plus haut, l'Écriture n'avait pas dit : Simon, voyant que les Apôtres donnaient l'Esprit-Saint, mais bien : « Or, Simon voyant que, par l'imposition des mains des Apôtres, l'Esprit-Saint était donné »[976].

Aussi, le Seigneur Jésus n'a pas seulement donné le Saint-Esprit comme Dieu, mais il l'a encore reçu comme homme. C'est pourquoi on le dit plein de grâce[977] et de l'Esprit-Saint[978]. On écrit encore de lui en termes plus clairs : « Parce que Dieu l'a oint de l'Esprit-Saint »[979]. Non certes avec de l'huile visible, mais par le don de la grâce, symbolisé par le parfum dont l'Église oint les baptisés.

Mais le Christ n'a pas été oint par le Saint-Esprit au moment de son baptême, quand le Saint-Esprit descendit sur lui en forme de colombe[980], circonstance où il a daigné figurer d'avance son corps, c'est-à-dire l'Église dont les membres reçoivent le Saint-Esprit principalement dans le baptême. Mais il faut entendre qu'il a reçu l'onction mystérieuse et invisible quand le Verbe de Dieu a été fait chair[981], c'est-à-dire quand la nature humaine, sans l'avoir mérité par aucunes bonnes œuvres précédentes, a été unie au Verbe-Dieu dans le sein d'une Vierge, de manière à ne former avec lui qu'une personne.

---

[975] Matthieu XXVIII, 19.
[976] Actes VIII, 19 et 18.
[977] Jean I, XIV.
[978] Luc IV, 1.
[979] Actes X, 38.
[980] Matthieu III, 16.
[981] Jean I, 14.

Voilà pourquoi nous confessons qu'il est né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie, car ce serait le comble de l'absurdité de croire qu'il n'a reçu le Saint-Esprit qu'à « trente ans »[982], âge auquel il a été baptisé par Jean.

Nous devons croire, au contraire, que, s'il est venu au baptême sans aucune espèce de péché, il n'y est certainement pas venu sans l'Esprit-Saint. En effet, s'il est écrit de son serviteur et précurseur Jean : « Il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère »[983], parce que, quoique engendré d'un homme, il a, cependant, reçu le Saint-Esprit dès sa formation dans le sein maternel, que faudra-t-il penser, que faudra-t-il croire de l'Homme-Christ, dont la chair n'a point été conçue charnellement, mais spirituellement ?

Et quand on écrit qu'il a reçu de son Père la promesse du Saint-Esprit et qu'il l'a répandu[984], on nous montre, par là même, qu'il a les deux natures : la nature humaine et la nature divine, puisqu'il a reçu le Saint-Esprit comme homme et l'a répandu comme Dieu.

Quant à nous, nous pouvons recevoir ce don dans la mesure de notre faiblesse, mais nous ne pouvons le répandre sur les autres. Seulement, nous prions Dieu, l'Auteur du don, de le répandre lui-même.

Pouvons-nous donc demander si, quand le Fils est né, le Saint-Esprit avait déjà procédé du Père ou non et s'il a procédé des deux, après la naissance du Fils, là où il n'y a pas de temps, absolument comme nous avons pu, là où le temps existe, examiner si la volonté procède en premier lieu de l'âme humaine, pour chercher ensuite l'objet qui, une fois découvert, prendra le nom de fils, lequel fils, étant enfanté ou engendré, la volonté se complète et trouve le repos en atteignant sa fin, en sorte que ce qui était

[982] Luc III, 21-23.
[983] Luc I, 15.
[984] Cf. Actes II, 33.

désir quand elle cherchait, devienne amour quand elle jouit ; amour procédant de deux choses, c'est-à-dire de l'âme qui joue le rôle de père en enfantant et de la connaissance qui joue le rôle de fils comme étant enfantée.

Non assurément. On ne peut poser de telles questions là où rien ne commence avec le temps pour s'achever dans le temps. Ainsi donc, que celui qui peut comprendre que le Fils est éternellement engendré du Père comprenne que le Saint-Esprit procède aussi éternellement des deux.

Que celui encore qui peut comprendre, d'après ces paroles du Fils : « Comme le Père a la vie en lui-même, ainsi il a donné au Fils d'avoir en lui-même la vie »[985], comprendre, dis-je, que le Père n'a pas donné la vie à un Fils jusque-là sans vie, mais qu'il l'a engendré en dehors du temps, en sorte que la vie que le Père a donnée au Fils en l'engendrant est coéternelle à la vie même du Père qui l'a donnée ; que celui-là comprenne aussi que, comme il est dans la nature du Père et que le Saint-Esprit procède de lui, de même, il a donné à son Fils que le même Saint-Esprit procède aussi de lui, double procession également éternelle et que, quand on dit que le Saint-Esprit procède du Père, on l'entend en ce sens que le Père a aussi donné au Fils que le Saint-Esprit procède du Fils.

En effet, si le Fils tient du Père tout ce qu'il a, il en tient aussi que le Saint-Esprit procède de lui. Mais, qu'on exclue ici toute idée du temps, qui renferme celle d'antériorité et de postériorité, car il n'y en a pas l'ombre.

Comment donc ne serait-il pas souverainement absurde d'appeler le Saint-Esprit fils des deux, puisque, comme, par sa génération du Père, le Fils possède une essence éternelle et immuable, de même, par sa procession des deux, le Saint-Esprit possède une nature éternelle et immuable ?

[985] Jean V, 26.

Voilà pourquoi, si nous ne disons pas que le Saint-Esprit est engendré, nous n'osons, cependant, le dire non engendré, évitant d'employer cette expression pour ne pas laisser croire ou qu'il y a deux pères dans la Trinité ou qu'il y a deux personnes qui ne sont pas d'une autre, car le Père seul n'est pas d'un autre. Voilà pourquoi seul il est appelé non engendré, sinon dans les Écritures, au moins dans le langage usuel de ceux qui discutent un si haut mystère et s'en expliquent comme ils peuvent.

Le Fils est né du Père et le Saint-Esprit procède principalement du Père et, sans aucun intervalle de temps, tout à la fois, du Père et du Fils.

Or, on l'appellerait fils du Père et du Fils, si — ce que tout homme de bon sens rejette avec horreur — tous les deux l'avaient engendré. L'Esprit des deux n'a donc pas été engendré par les deux, mais il procède des deux.

CHAPITRE XXVII.

POURQUOI ON NE DIT PAS QUE L'ESPRIT EST ENGENDRÉ ET POURQUOI L'ON DIT DU PÈRE SEUL QU'IL N'EST PAS ENGENDRÉ ? CE QUE DOIVENT FAIRE CEUX QUI NE COMPRENNENT PAS CES MYSTÈRES.

Mais, comme dans cette coéternelle, égale, incorporelle, merveilleusement immuable et indivisible Trinité, il est très-difficile de distinguer la génération de la procession, que ceux dont l'intelligence ne saurait s'élever plus haut, se contentent de ce que nous avons dit un jour dans un sermon adressé au peuple chrétien et que nous avons écrit ensuite.

Après avoir, entre autres choses, cité des témoignages des saintes Écritures, pour prouver que le Saint-Esprit procède des deux, je disais :

Si donc le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, pourquoi le Fils a-t-il dit : « Il procède du Père »[986] *?*

Pourquoi, pensez-vous, sinon à raison de l'habitude qu'il a de rapporter tout ce qui lui appartient à Celui de qui il est ?

C'est ainsi qu'il a dit : Ma doctrine n'est pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé[987]*. Si donc on entend ici qu'il s'agit de sa doctrine, bien qu'il dise qu'elle n'est pas de lui, mais de son Père, à combien plus forte raison doit-on comprendre que le Saint-Esprit procède aussi de lui, alors qu'il dit : Il procède du Père, sans dire : Il ne procède pas de moi ?*

Or, Celui de qui il tient d'être Dieu — car il est Dieu de Dieu — c'est aussi celui de qui il tient que le Saint-Esprit procède de lui. Par conséquent, le Saint-Esprit tient du Père lui-même de procéder du Fils comme il procède du Père.

C'est ainsi qu'on peut comprendre d'une manière quelconque — autant que peuvent comprendre des êtres tels que nous — pourquoi on ne dit pas que le Saint-Esprit est engendré, mais bien qu'il procède, parce que, si on l'appelait Fils, il serait Fils des deux, ce qui serait une énorme absurdité, car, pour être fils des deux, il faut avoir un père et une mère et loin de nous la pensée de supposer rien de ce genre entre Dieu le Père et Dieu le Fils.

Bien plus, un fils des hommes ne procède pas même de son père et de sa mère en même temps, car, quand il procède du père dans la mère, il ne procède pas de la mère et quand il procède de la mère pour paraître au jour, il ne procède pas du père.

Or, le Saint-Esprit ne procède pas du Père dans le Fils, puis du Fils pour sanctifier la créature, mais il procède à la fois de l'un et de l'autre, quoique le Père ait donné au Fils que le Saint-Esprit procède de lui comme du Père.

---

[986] Jean XV, 26.
[987] Jean VII, 16.

En effet, nous ne pouvons pas dire que le Saint-Esprit ne soit pas vie, quand le Père est vie et le Fils aussi et, par conséquent, « comme le Père a la vie en lui-même et a donné au Fils d'avoir aussi la vie en lui-même », ainsi, il lui a donné que la vie procède de lui, comme elle procède du Père[988].

J'ai transcrit ici ce passage de mon sermon, mais c'est à des fidèles et non à des infidèles, que je m'adresse.

Mais, s'ils ne sont pas capables de voir l'image créée, de constater combien sont vraies ces trois facultés qui sont dans leur âme, qui sont trois sans être trois personnes, qui appartiennent toutes les trois à un homme qui n'est qu'une personne ; pourquoi ne croient-ils pas ce que les saintes lettres nous disent de la souveraine Trinité, plutôt que de demander une explication parfaitement claire d'un mystère qui dépasse notre faible et impuissante raison humaine ?

Appuyés sur une foi inébranlable aux saintes Écritures, ces témoins infaillibles, qu'ils cherchent par la prière, par l'étude et une vie vertueuse, à éclairer leur intelligence, c'est-à-dire à voir, autant que possible, des yeux de l'esprit ce qu'ils admettent avec la certitude de la foi.

Qui les empêche de faire cela ? Ou plutôt, qui ne les y exhorte pas ?

Mais, s'ils pensent qu'il faut nier ces mystères, parce que leur aveugle intelligence ne peut les pénétrer, faudra-t-il que les aveugles de naissance nient aussi l'existence du soleil ?

La lumière luit donc dans les ténèbres et si leurs ténèbres ne la comprennent pas[989], qu'ils soient d'abord éclairés par le don de Dieu, pour devenir fidèles et qu'ils commencent à être lumière en comparaison des infidèles.

---

[988] *Traités sur L'évangile de Saint Jean*. Traité 99. n. 8 et 9.
[989] Jean I, 5.

Puis, ce fondement établi, qu'ils soient édifiés vers ce qu'ils croient, afin de mériter de voir un jour, car il est des choses que l'on croit avec la certitude de ne jamais les voir. Par exemple, on ne reverra plus le Christ sur la croix et, cependant, si on ne croit pas cet événement, qui s'est passé, qui s'est vu, mais qu'on doit désespérer de voir se reproduire, on ne saurait parvenir au Christ tel qu'il doit être vu pendant l'éternité.

Pour ce qui concerne cette souveraine, ineffable, immatérielle et immuable nature qu'il faut voir d'une manière quelconque par les yeux de l'intelligence, nulle part le regard de l'âme humaine ne s'y exerce mieux, sous la simple direction de la règle de foi, que dans ce que l'homme lui-même a dans sa nature qui l'élève au-dessus des autres animaux et qui est supérieur aux autres parties de son âme, c'est-à-dire dans son intelligence.

À l'intelligence il est accordé de voir, jusqu'à un certain point, dans les choses invisibles. C'est à elle, faculté intérieure et juge, assise sur un siège élevé et honorable, que les sens apportent toutes les questions à décider et elle n'a pas de supérieur à qui elle doive soumission et obéissance, si ce n'est Dieu.

Mais, au milieu des longues discussions auxquelles je me suis livré et où j'ose confesser que je n'ai rien dit qui soit digne de cette souveraine et ineffable Trinité, mais que la science divine est merveilleusement élevée au-dessus de moi et que je n'y puis atteindre[990].

Au milieu de tout cela, dis-je, où donc, ô mon âme, où donc crois-tu être, où es-tu prosternée, où es-tu debout, en attendant que celui qui a pardonné toutes tes iniquités guérisse toutes tes langueurs[991] ?

[990] Psaume CXXXVIII, 6.
[991] Psaume CII, 3.

Tu reconnais, sans doute, que tu es dans cette hôtellerie où le charitable Samaritain conduisit celui qu'il trouva percé de mille coups par les voleurs et à demi mort[992]. Et, cependant, tu as vu bien des vérités, non avec les yeux qui voient les objets sensibles, mais avec ceux que demandait celui qui disait : « Que mes yeux voient l'équité »[993].

Oui, tu as vu bien des vérités et tu les as discernées à l'aide de la lumière même qui te les a fait voir. Élève maintenant tes yeux jusqu'à cette lumière même et fixe-les-y, si tu peux. Là, tu verras quelle différence il y a entre la naissance du Verbe de Dieu et la procession du Don de Dieu ; pourquoi le Fils unique a dit que le Saint-Esprit n'est pas engendré du Père — autrement il serait son frère —, mais qu'il en procède. D'où il suit que l'Esprit des deux, étant une certaine communication consubstantielle du Père et du Fils, il ne peut — loin de nous cette erreur — être appelé leur fils.

Mais tu ne peux fixer là ton regard, pour distinguer nettement, clairement, ce mystère. Je le sais, tu ne le peux. Je dis la vérité et je me la dis à moi-même. Je sais ce qui m'est impossible.

Cependant ce même regard te découvre en toi trois choses où tu peux reconnaître une image de cette souveraine Trinité, que tu ne saurais encore contempler d'un œil fixe. Il te démontre qu'il y a en toi un verbe vrai, quand il est engendré de ta science, c'est-à-dire quand nous disons ce que nous savons, bien que nous ne prononcions ni des lèvres ni de la pensée aucune parole appartenant à aucune langue.

Seulement notre pensée se forme de ce que nous connaissons, puis, il se produit, dans le regard de la pensée, une image parfaitement semblable à la pensée même que la mémoire renfermait et ces deux choses, comme qui dirait le père et le fils, sont unies par la volonté ou l'amour qui vient se poser en tiers.

[992] Luc X, 30-34.
[993] Psaume XVI, 2.

Mais que cette volonté procède de la pensée — car personne ne veut ce dont il ignore absolument l'existence ou la nature — et que, cependant, elle ne soit pas l'image de la pensée. Par conséquent, qu'on retrouve, dans cette chose tout intellectuelle, la différence entre la naissance et la procession, puisque voir par la pensée n'est pas la même chose que désirer ou jouir par la volonté.

C'est ce que voit et distingue celui qui en a la faculté. Cette faculté, tu l'as eue, ô mon âme, quoique tu n'aies pu et ne puisses encore exprimer suffisamment, par le langage, ce que tu as péniblement aperçu à travers le brouillard des images matérielles qui ne cessent d'obséder les pensées humaines.

Mais cette lumière, qui n'est pas toi, t'a aussi fait voir qu'il y a une différence entre les images immatérielles des objets matériels et la vérité qui apparaît à l'intelligence quand nous les avons écartées. Cela et d'autres choses également certaines, cette lumière les a fait briller à ton regard intérieur.

Qu'est-ce qui t'empêche donc de la contempler elle-même d'un œil fixe, sinon ton infirmité ? Et d'où vient cette infirmité, sinon de l'iniquité ?

Par conséquent, qui guérira toutes tes langueurs, sinon Celui qui a pardonné toutes tes iniquités ?

Il vaut donc mieux terminer ce livre par la prière que par la discussion.

CHAPITRE XXVIII.

CONCLUSION DU LIVRE. PRIÈRE. EXCUSES.

Seigneur notre Dieu ! Nous croyons en vous : Père, Fils et Saint-Esprit. La Vérité n'aurait pas dit : « Allez, baptisez toutes les nations au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit »[994], si vous n'étiez pas Trinité.

[994] Matthieu XXVIII, 19.

D'autre part, la voix divine n'aurait pas dit : « Écoute, Israël ! Le Seigneur ton Dieu est un Dieu un »[995], si, en même temps que Trinité, vous n'étiez un seul Seigneur Dieu.

Et si vous, Dieu le Père, étiez, tout à la fois, Dieu le Père et le Fils votre Verbe Jésus-Christ et votre Don le Saint-Esprit, nous ne lirions pas dans les lettres de vérité : « Dieu a envoyé son Fils »[996] et vous, ô Fils unique, vous n'auriez pas dit du Saint-Esprit : « Celui que le Père enverra en mon nom »[997] et encore : « Celui que je vous enverrai du Père »[998].

Dirigeant mon intention sur cette règle de foi, je vous ai cherché, autant que je l'ai pu, autant que vous m'avez donné de le pouvoir, j'ai désiré voir des yeux de l'intelligence, ce que je croyais. J'ai discuté longuement et j'ai pris bien de la peine.

Seigneur mon Dieu et mon unique espérance ! Exaucez-moi. Ne souffrez pas que la fatigue m'empêche de vous chercher. Faites, au contraire, que je cherche toujours votre présence avec ardeur[999].

Donnez-moi la force de vous chercher, vous qui m'avez fait vous trouver et m'avez donné l'espoir de vous trouver de plus en plus. Devant vous est ma force et ma faiblesse. Conservez l'une et guérissez l'autre. Devant vous est ma science et mon ignorance.

Là où vous m'avez ouvert la porte, laissez-moi entrer. Là où vous me l'avez fermée, ouvrez-moi, quand je frappe.

Que je me souvienne de vous, que je vous comprenne, que je vous aime. Augmentez en moi ces choses, jusqu'à ce que vous m'ayez réformé en entier.

---

[995] Deutéronome VI, 4.
[996] Galates IV, 4 et Jean III, 17.
[997] Jean XIV, 26.
[998] Jean XV, 26.
[999] Psaume CIV, 4.

Je sais qu'il est écrit : « Tu n'échapperas pas au péché dans l'abondance des paroles »[1000]. Mais, plût au ciel que je n'ouvrisse la bouche que pour prêcher votre parole et chanter vos louanges ! Non-seulement j'éviterais le péché, mais j'acquerrais de précieux mérites, même dans l'abondance des paroles, car cet homme que vous avez béatifié n'aurait jamais voulu conseiller le mal au fils qu'il avait enfanté dans la foi et à qui il écrivait : « Annonce la parole, insiste à temps et à contretemps »[1001].

Faut-il dire qu'on ne peut accuser d'avoir trop parlé celui qui annonçait votre parole, Seigneur, non-seulement « à temps », mais encore « à contretemps » ?

Il n'y avait rien de trop, puisqu'il n'y avait que le nécessaire.

Délivrez-moi, Seigneur, de l'abondance des paroles que je subis à l'intérieur, dans mon âme si misérable à vos yeux, mais cherchant refuge dans le sein de votre miséricorde, car, quand ma bouche se tait, ma pensée ne reste pas en silence.

Si, du moins, je ne pensais qu'à ce qui vous est agréable, je ne vous prierais pas de me délivrer de l'abondance des paroles. Mais beaucoup de mes pensées, telles que vous les connaissez, sont des pensées d'homme, puisqu'elles sont vaines[1002].

Faites-moi la grâce de n'y pas consentir, de les réprouver même quand elles me font plaisir et de ne pas m'y appesantir dans une espèce de sommeil. Et qu'elles ne prennent jamais sur moi assez d'empire, pour exercer quelque influence sur mes actions, mais que, sous votre sauvegarde, mon jugement soit en sécurité et ma conscience à l'abri.

Un sage, parlant de vous dans son livre intitulé l'Ecclésiastique, a dit : « Nous multiplions les paroles et nous n'aboutissons pas. Mais tout se résume en un mot : Il est lui-même tout »[1003].

[1000] Proverbes X, 19.
[1001] II Timothée IV, 2.
[1002] Psaume XCIII, 11.

Quand donc nous serons parvenus jusqu'à vous, ces paroles que nous multiplions sans aboutir cesseront et vous serez seul à jamais « tout en tous »[1004] et nous tiendrons sans fin un seul langage, vous louant tous ensembles et unis tous en vous.

Seigneur Dieu un ! Dieu Trinité ! Que vos fidèles admettent tout ce qui m'est venu de vous dans ces livres et, s'il y a quelque chose de mon propre fond, pardonnez-le-moi, vous et les vôtres.

Ainsi soit-il !

[1003] Ecclésiastique XLIII, 29.
[1004] I Corinthiens XV, 28.

TABLE DES MATIÈRES

Crédits 2

DE LA TRINITÉ 3

PROLOGUE 3

LIVRE PREMIER : CONSUBSTANTIALITÉ DES PERSONNES DIVINES. 5

CHAPITRE PREMIER. 5

CHAPITRE II. 10

CHAPITRE III. 11

CHAPITRE IV. 14

CHAPITRE V. 15

CHAPITRE VI. 17

CHAPITRE VII. 25

CHAPITRE VIII. 27

CHAPITRE IX. 36

CHAPITRE X. 39

CHAPITRE XI. 43

CHAPITRE XII. 45

CHAPITRE XIII. 54

LIVRE DEUXIÈME : MISSIONS ET APPARITIONS. 65

PRÉFACE. 65

CHAPITRE I. 67

CHAPITRE II. 70

CHAPITRE III. 71

CHAPITRE IV. 73

CHAPITRE V. 74

CHAPITRE VI. 80

CHAPITRE VII. 83
CHAPITRE VIII. 85
CHAPITRE IX. 87
CHAPITRE X. 89
CHAPITRE XI. 95
CHAPITRE XII. 97
CHAPITRE XIII. 99
CHAPITRE XIV. 101
CHAPITRE XV. 102
CHAPITRE XVI. 105
CHAPITRE XVII. 107
CHAPITRE XVIII. 114
LIVRE TROISIÈME : COMMENT DIEU A-T-IL APPARU ? 119
PRÉFACE. 119
CHAPITRE PREMIER. 123
CHAPITRE II. 125
CHAPITRE III. 127
CHAPITRE IV. 128
CHAPITRE V. 131
CHAPITRE VI. 133
CHAPITRE VII. 133
CHAPITRE VIII. 135
CHAPITRE IX. 139
CHAPITRE X. 143
CHAPITRE XI. 148
LIVRE QUATRIÈME : INCARNATION DU VERBE. 159
PRÉFACE. 159
CHAPITRE PREMIER. 161

CHAPITRE II. 164
CHAPITRE III. 166
CHAPITRE IV. 172
CHAPITRE V. 175
CHAPITRE VI. 176
CHAPITRE VII. 178
CHAPITRE VIII. 179
CHAPITRE IX. 180
CHAPITRE X. 181
CHAPITRE XI. 182
CHAPITRE XII. 183
CHAPITRE XIII. 186
CHAPITRE XIV. 192
CHAPITRE XV. 193
CHAPITRE XVI. 194
CHAPITRE XVII. 195
CHAPITRE XVIII. 198
CHAPITRE XIX. 201
CHAPITRE XX. 203
CHAPITRE XXI. 211
LIVRE CINQUIÈME : RÉFUTATION DES ARIENS. 216
CHAPITRE PREMIER. 216
CHAPITRE II. 218
CHAPITRE III. 219
CHAPITRE IV. 221
CHAPITRE V. 222
CHAPITRE VI. 223
CHAPITRE VII. 226

CHAPITRE VIII. 228
CHAPITRE IX. 231
CHAPITRE X. 232
CHAPITRE XI. 233
CHAPITRE XII. 235
CHAPITRE XIII. 236
CHAPITRE XIV. 238
CHAPITRE XV. 240
CHAPITRE XVI. 241
LIVRE SIXIÈME : ÉGALITÉ DES PERSONNES. 245
CHAPITRE PREMIER. 245
CHAPITRE II. 247
CHAPITRE III. 250
CHAPITRE IV. 252
CHAPITRE V. 254
CHAPITRE VI. 255
CHAPITRE VII. 257
CHAPITRE VIII. 258
CHAPITRE IX. 259
CHAPITRE X. 261
LIVRE SEPTIÈME : UNITÉ DE SUBSTANCE. 264
CHAPITRE PREMIER. 264
CHAPITRE II. 271
CHAPITRE III. 272
CHAPITRE IV. 277
CHAPITRE V. 283
CHAPITRE VI. 284
LIVRE HUITIÈME : DE LA NATURE DE DIEU. 292

PROLOGUE. 292
CHAPITRE PREMIER. 293
CHAPITRE II. 295
CHAPITRE III. 297
CHAPITRE IV. 300
CHAPITRE V. 302
CHAPITRE VI. 305
CHAPITRE VII. 311
CHAPITRE VIII. 314
CHAPITRE IX. 317
CHAPITRE X. 319
LIVRE NEUVIÈME : LA TRINITÉ DANS L'HOMME. 320
CHAPITRE PREMIER. 320
CHAPITRE II. 323
CHAPITRE III. 325
CHAPITRE IV. 326
CHAPITRE V. 330
CHAPITRE VI. 331
CHAPITRE VII. 334
CHAPITRE VIII. 335
CHAPITRE IX. 336
CHAPITRE X. 337
CHAPITRE XI. 339
CHAPITRE XII. 340
LIVRE DIXIÈME : AUTRE TRINITÉ DANS L'HOMME. 344
CHAPITRE PREMIER. 344
CHAPITRE II. 349
CHAPITRE III. 350

CHAPITRE IV. 353
CHAPITRE V. 354
CHAPITRE VI. 356
CHAPITRE VII. 356
CHAPITRE VIII. 359
CHAPITRE IX. 360
CHAPITRE X. 361
CHAPITRE XI. 365
CHAPITRE XII. 367
LIVRE ONZIÈME : LA TRINITÉ DANS L'HOMME. 369
CHAPITRE PREMIER. 369
CHAPITRE II. 371
CHAPITRE III. 377
CHAPITRE IV. 379
CHAPITRE V. 381
CHAPITRE VI. 384
CHAPITRE VII. 386
CHAPITRE VIII. 388
CHAPITRE IX. 392
CHAPITRE X. 393
CHAPITRE XI. 395
LIVRE DOUZIÈME : TRINITÉ DANS LA SCIENCE. 397
CHAPITRE PREMIER. 397
CHAPITRE II. 398
CHAPITRE III. 399
CHAPITRE IV. 400
CHAPITRE V. 400
CHAPITRE VI. 402

CHAPITRE VII. 406
CHAPITRE VIII. 411
CHAPITRE IX. 412
CHAPITRE X. 413
CHAPITRE XI. 414
CHAPITRE XII. 415
CHAPITRE XIII. 418
CHAPITRE XIV. 420
CHAPITRE XV. 423
LIVRE TREIZIÈME : TRINITÉ DANS LA FOI. 426
CHAPITRE PREMIER. 426
CHAPITRE II. 432
CHAPITRE III. 434
CHAPITRE IV. 436
CHAPITRE V. 438
CHAPITRE VI. 440
CHAPITRE VII. 441
CHAPITRE VIII. 444
CHAPITRE IX. 446
CHAPITRE X. 448
CHAPITRE XI. 450
CHAPITRE XII. 452
CHAPITRE XIII. 454
CHAPITRE XIV. 456
CHAPITRE XV 459
CHAPITRE XVI. 460
CHAPITRE XVII. 465
CHAPITRE XVIII. 466

CHAPITRE XIX. 468
CHAPITRE XX. 471
LIVRE QUATORZIÈME : IMAGE DE DIEU DANS L'HOMME. 475
CHAPITRE PREMIER. 475
CHAPITRE II. 478
CHAPITRE III. 480
CHAPITRE IV. 482
CHAPITRE V. 484
CHAPITRE VI. 485
CHAPITRE VII. 488
CHAPITRE VIII. 491
CHAPITRE IX. 494
CHAPITRE X. 496
CHAPITRE XI. 497
CHAPITRE XII. 499
CHAPITRE XIII. 501
CHAPITRE XIV. 502
CHAPITRE XV. 507
CHAPITRE XVI. 509
CHAPITRE XVII. 512
CHAPITRE XVIII. 514
CHAPITRE XIX. 516
LIVRE QUINZIÈME : LA TRINITÉ AU CIEL. 520
CHAPITRE PREMIER. 520
CHAPITRE II. 521
CHAPITRE III. 523
CHAPITRE IV. 527
CHAPITRE V. 528

CHAPITRE VI. 531
CHAPITRE VII. 535
CHAPITRE VIII. 540
CHAPITRE IX. 542
CHAPITRE X. 544
CHAPITRE XI. 549
CHAPITRE XII. 553
CHAPITRE XIII. 557
CHAPITRE XIV. 559
CHAPITRE XV. 561
CHAPITRE XVI. 564
CHAPITRE XVII. 565
CHAPITRE XVIII. 571
CHAPITRE XIX. 573
CHAPITRE XX. 580
CHAPITRE XXI. 582
CHAPITRE XXII. 584
CHAPITRE XXIII. 586
CHAPITRE XXIV. 588
CHAPITRE XXV. 589
CHAPITRE XXVI. 591
CHAPITRE XXVII. 596
CHAPITRE XXVIII. 601
TABLE DES MATIÈRES 605